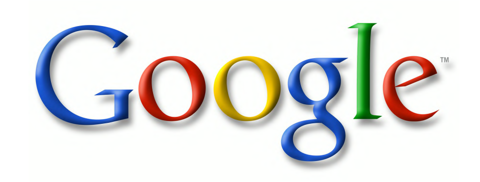
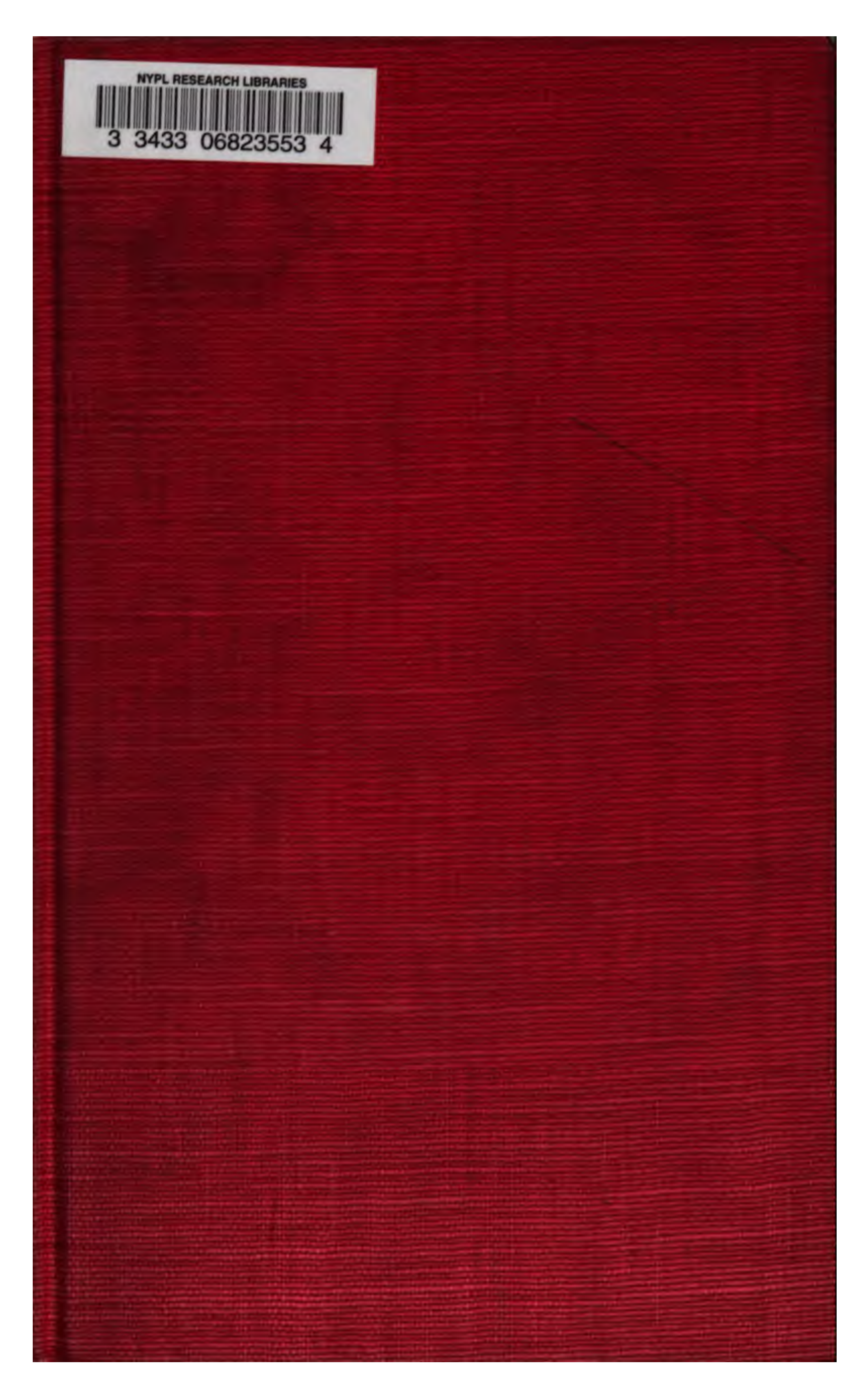

Google


NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06823553 4

[redacted]

[redacted]

ŒUVRES

DE FÉNÉLON.

TOME III.

OEUVRES

DE FÉNÉLON,

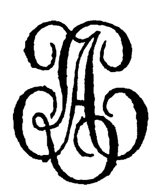
ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

PUBLIÉES D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX,

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES;

AVEC UN GRAND NOMBRE DE PIÈCES INÉDITES.

TOME III.

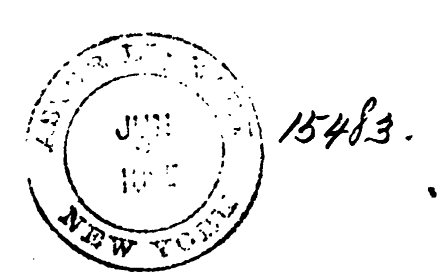


A VERSAILLES,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1820.



NEW YORK
15483.

RÉFUTATION

DU SYSTÈME

DU P. MALEBRANCHE

SUR

LA NATURE ET LA GRACE.

RÉFUTATION

DU SYSTÊME DU P. MALEBRANCHE

SUR

LA NATURE ET LA GRACE.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition du systême de l'auteur et du dessein de cette réfutation.

Il m'a paru, en lisant la *Recherche de la vérité*, que l'auteur du livre joignoit à une grande connoissance des principes de la philosophie, un amour sincère pour la religion. Quand j'ai lu ensuite son ouvrage *de la Nature et de la Grâce*, l'estime que j'avois pour lui m'a persuadé qu'il s'étoit engagé insensiblement à former ce systême sans envisager les conséquences qu'on en peut tirer contre les fondemens de la foi. Ainsi je crois qu'il est important de les lui montrer.

Voici les principales choses qui composent ce systême : Dieu étant un être infiniment parfait, ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection : ainsi, parmi tous les ouvrages qu'il peut faire, sa sagesse le détermine toujours à produire le plus parfait. Il est vrai qu'il est libre pour agir ou pour n'agir pas au dehors : mais, supposé

qu'il agisse, il faut qu'il produise tout ce qu'il y a de plus parfait parmi les êtres possibles; l'ordre l'y détermine invinciblement; il seroit indigne de lui de ne s'y conformer pas.

Il s'ensuit de ce principe, qu'il n'a dû produire le monde que dans le temps. En voici la raison : il étoit libre de ne le produire pas; c'est ce que nous avons déjà vu : il a donc pu délibérer pour le produire; or, en délibérant, et en consultant l'ordre, il a trouvé qu'il étoit plus digne de sa sagesse de ne le produire que dans le temps, pour donner à son ouvrage un caractère de dépendance. Mais il est vrai aussi, qu'après avoir produit le monde, il doit le faire durer éternellement, puisque Dieu est immuable dans ses desseins, et qu'il doit donner à son ouvrage un caractère d'immutabilité.

Voilà donc l'auteur engagé à trouver dans le monde un caractère de perfection infinie; il prétend le faire par deux moyens.

Le premier consiste en ce que Dieu produit l'ouvrage le plus parfait qu'il puisse produire, par des voies simples. Il pourroit ajouter plusieurs beautés apparentes à son ouvrage, mais il ne pourroit le faire sans déroger à cette simplicité de voies, et sans blesser l'ordre, dont les lois lui sont inviolables. Ainsi, un ouvrage qui paroît en lui-même d'une perfection bornée, ne laisse pas d'être l'ouvrage le plus parfait de tous les possibles, à cause de l'ordre et de la simplicité des voies par lesquelles Dieu le produit; et par conséquent il porte le caractère des attributs et de l'infinie perfection de son créateur.

Qu'est-ce que cette simplicité de voies? Voici comment l'auteur l'explique. Dieu connoissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisit celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales seront plus fécondes en effets propres à le glorifier; il est déterminé invinciblement à ce choix par l'ordre immuable. Par exemple, il auroit pu, en ajoutant des volontés particulières aux lois générales du mouvement, empêcher que la pluie ne tombât inutilement dans la mer, et faire que cette pluie arrosât des terres qu'elle auroit rendues fertiles : mais il est plus parfait à Dieu de s'épargner des volontés particulières, que d'ajouter cette perfection à son ouvrage.

Pour produire un plus grand nombre d'effets sans blesser cette simplicité des lois générales, Dieu a établi certains êtres comme causes occasionnelles de certaines choses qui arrivent, et qu'on ne peut attribuer aux volontés générales de Dieu. Par exemple, il a établi les anges causes occasionnelles des miracles de l'ancien Testament, c'est-à-dire que les anges ne sont point les causes réelles de ces miracles, parce qu'ils n'ont pas en eux la vertu de les produire. Mais Dieu s'est fait à soi-même une loi générale de faire ces miracles à l'occasion des volontés des anges; en un mot, il a bien voulu que la volonté des anges le déterminât à les faire.

Mais, comme l'auteur avoit besoin d'aller plus loin pour montrer que l'ouvrage de Dieu a un caractère de perfection infinie, il joint au principe de la simplicité des voies de Dieu, un second principe qui achève de former son système; c'est que le monde

seroit un ouvrage indigne de l'infinie perfection de Dieu, si Jésus-Christ n'entroit dans le dessein de la création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'incarnation du Verbe. Quand même l'homme n'auroit jamais péché, la naissance de Jésus-Christ eût été d'une nécessité absolue.

Jésus-Christ étant le chef de tous les ouvrages de Dieu, le tout où Jésus-Christ se trouve compris est d'une perfection infinie; et on peut dire qu'à regarder ce tout, dont Jésus-Christ fait le prix et la perfection, la sagesse et la puissance divine ne pouvoient rien produire de plus parfait.

Au reste, Jésus-Christ ne fait pas seulement la perfection de l'ouvrage par sa propre excellence, qu'il communique au tout, il fait encore cette perfection en conservant la simplicité des lois générales, étant établi par son père comme l'unique cause occasionnelle de toutes les grâces. Il les fait répandre sur tous ceux pour lesquels il prie en particulier, et il sauve ainsi tous ceux qui sont sauvés, sans qu'il en coûte à son père des volontés particulières.

Jésus-Christ étant donc établi médiateur ou cause occasionnelle de toutes les grâces que Dieu distribue, sa prière est ce qui détermine toujours Dieu à donner la grâce aux hommes. Mais comme Jésus-Christ en tant qu'homme est une créature d'une puissance bornée, il ne peut prier pour tous les hommes. Ceux pour lesquels il prie en particulier, pour les faire entrer dans le dessein de son édifice spirituel, ont la grâce; ceux pour lesquels il ne prie pas en sont privés, et périssent.

A la vérité, Dieu, par une volonté générale, veut

que tous soient sauvés et reçoivent la grâce; mais comme il ne pourroit la donner à tous, indépendamment de la cause occasionnelle, qui est Jésus-Christ, que par des volontés particulières, il est plus parfait à Dieu de laisser périr tous ceux qui périssent, que de former en leur faveur des volontés particulières.

Mais comment est-ce que Jésus-Christ se détermine à prier pour les uns plutôt que pour les autres; c'est sur quoi je ne veux point dire quel est le sentiment de l'auteur, de peur qu'il ne se plaigne que j'ai formé des fantômes pour les combattre. Il dit que Jésus-Christ prie selon que l'ordre le demande, selon que l'édifice spirituel que Dieu veut élever a besoin de pierres vivantes. Quand Jésus-Christ voit que Dieu a besoin pour cet édifice de dix avares, il les demande, et ils sont convertis. Quand il a besoin de dix ambitieux, il prie de même en leur faveur, et sa prière attire leur conversion.

Ainsi, on pourroit douter si l'auteur veut que Jésus-Christ choisisse selon son bon plaisir les hommes pour lesquels il prie, ou bien s'il est déterminé à prier pour ceux dont l'ordre inviolable lui montre que l'édifice a besoin ; comme on voit qu'un architecte tantôt choisit les pierres qu'il lui plaît, et tantôt est assujetti à en prendre quelques-unes d'une certaine figure plutôt que d'autres, par rapport au dessein qu'il a formé, et à l'ordre qu'il doit donner à son ouvrage.

Voilà les principales parties du système de l'auteur. Il n'est pas question de savoir si je rapporte tout exactement; car je ne prétends pas fonder la con-

damnation de l'auteur sur la manière dont je rapporte ici sa doctrine. Bien loin de vouloir triompher sur mon exposition, je ne veux même tirer aucun avantage de la sienne : je m'attache en gros à ses principes, sans m'arrêter à ses paroles; je lui laisse une pleine liberté de changer ses expressions tant qu'il voudra : à moins qu'il ne change aussi tous les principes de sa doctrine, qu'en un mot il n'abandonne tout son système, je lui montrerai toujours, non-seulement que ce qu'il dit, mais encore que tout ce qu'il peut dire est insoutenable.

C'est pourquoi je ne ferai point l'anatomie de ses paroles, pour en tirer des conséquences rigoureuses; c'est à lui-même à s'expliquer nettement. Il n'a qu'à définir exactement tous les principaux termes dont il se sert, et qu'à ne les prendre jamais que dans le sens de ses définitions. S'il l'eût fait dès le commencement, il n'auroit point fallu tant de mystères pour entendre sa doctrine, et tant d'éclaircissemens pour sa justification. S'il le faisoit maintenant, les définitions des termes leveroient peut-être le scandale causé par ses expressions; mais elles montreroient en même temps que ses expressions étoient impropres et scandaleuses. En attendant qu'il fasse là-dessus ce que l'édification de l'Eglise demande, dès qu'un point de sa doctrine sera tant soit peu équivoque, j'en chercherai tous les divers sens, et je n'en imputerai aucun à l'auteur. Je réfuterai les uns après les autres, avec une égale exactitude, tous ceux que je croirai mauvais. Ainsi il ne pourra pas se plaindre que je l'aie mal entendu, et nous éviterons tous les éclaircissemens personnels.

Je le prie de remarquer qu'il ne peut se justifier, ou qu'en montrant que les principes que je combats ne sont pas les siens, ou qu'en prouvant que j'en tire des conséquences qui ne doivent pas en être tirées. S'il prouve le second, je me corrigerai avec plaisir, et je réparerai publiquement ma faute. S'il prend le premier parti, s'il désavoue les principes que je combats; comme c'est sa doctrine, et non sa personne que j'attaque, nous devrons être contens lui et moi; lui de s'être justifié vers le public qui est scandalisé de ses opinions, moi d'avoir tiré de lui un désaveu sur une doctrine pernicieuse que tout le monde lui attribue. Pour sa dispute avec M. Arnauld, je n'y entre point, ne connoissant pas celui-ci, n'ayant avec lui aucune liaison ni directe ni indirecte, et n'ayant pas même lu les livres qu'il a faits contre l'auteur.

CHAPITRE II.

L'ordre inviolable, qui, selon l'auteur, détermine Dieu invinciblement, ne peut être que l'essence de Dieu même; d'où il s'ensuit qu'il n'y a RIEN DE POSSIBLE QUE CE QUE L'ORDRE PERMET.

Nous avons besoin d'expliquer deux termes dont l'auteur se sert souvent. Le premier, que l'ordre est *inviolable;* le second, qu'il détermine Dieu *invinciblement.* Mais, pour les entendre, commençons par examiner ce que c'est que l'ordre selon l'auteur.

Il est manifeste que ce n'est pas un décret libre de Dieu. On ne dit point, par exemple, qu'un homme

est déterminé invinciblement à faire une chose, quand il ne la fait qu'autant qu'il lui plaît de la faire, et étant pleinement libre de ne la faire pas. Il seroit ridicule de dire que l'ordre détermine Dieu à l'ouvrage le plus parfait, si l'ordre n'étoit que son choix libre; car il s'ensuivroit de là que Dieu auroit pu se borner au moins parfait.

Si l'auteur disoit que Dieu est libre de choisir le moins parfait, mais qu'il ne le voudra jamais, il ne resteroit plus qu'à lui demander s'il est entré dans les conseils de Dieu, pour savoir les choses sur lesquelles Dieu s'est déterminé librement, sans nous les avoir éclaircies par aucune révélation.

L'auteur est trop sensé pour prendre ce parti. Il faut donc qu'il convienne que l'ordre est, selon lui, un principe qui, n'étant point la volonté libre de Dieu, le détermine à l'ouvrage le plus parfait.

Cet ordre sera-t-il hors de Dieu, et distingué de lui? S'il n'est pas Dieu même, voilà une puissance supérieure à la divinité, voilà le destin du paganisme : l'auteur n'a garde de l'admettre. Que dira-t-il donc? que cet ordre est la sagesse immuable et la raison souveraine de Dieu? Il le dira sans doute; il n'a que cela à dire. C'est cette raison et cette sagesse qui est l'ordre inviolable : mais cette raison est l'essence infiniment parfaite de Dieu même. Dieu ne seroit plus infiniment parfait, son essence infiniment parfaite seroit détruite, en un mot, il ne seroit plus Dieu, s'il agissoit un seul moment d'une manière qui ne seroit pas conforme à cette sagesse immuable. Ainsi, quand l'auteur dit que Dieu se conforme à l'ordre, il faut nécessairement entendre que Dieu

agit toujours conformément à sa nature infiniment parfaite, et que cet ordre est inviolable, parce que la sagesse, la perfection, en un mot, l'essence de Dieu ne peut changer.

Mais cet ordre, qui est *inviolable*, comment détermine-t-il Dieu invinciblement? Voici comment on peut l'entendre : c'est que Dieu ne peut se manquer à lui-même, ni faire, comme dit l'auteur, un ouvrage indigne de lui. Son ouvrage seroit indigne de lui, s'il le faisoit sans consulter son ordre, c'est-à-dire sans le rendre convenable à sa propre perfection, qui est infinie. L'ordre, qui est la sagesse infiniment parfaite de Dieu, lui propose toujours l'ouvrage le plus parfait; et Dieu ne pourroit résister à l'ordre, qui est sa sagesse et sa perfection même, sans cesser d'être infiniment parfait, et par conséquent sans détruire sa propre essence.

L'auteur ne peut point dire que l'ordre, qui est l'infinie perfection de Dieu, le sollicite toujours à produire l'ouvrage le plus parfait, et que la volonté de Dieu demeure néanmoins libre de suivre cette espèce de sollicitation ou de la rejeter. Si cela étoit, Dieu pourroit absolument avoir préféré l'ouvrage moins parfait au plus parfait, et tout le systême de l'auteur seroit renversé. Il faudroit, encore une fois, demander à l'auteur qui est-ce qui lui a révélé ce qui a été résolu dans les conseils libres de Dieu. De plus, ce seroit à lui à nous expliquer comment est-ce que Dieu seroit d'accord avec lui-même. D'un côté, l'ordre le solliciteroit en faveur du plus parfait ouvrage; de l'autre, sa volonté résisteroit à cette sollicitation, et se borneroit à un ouvrage imparfait. Quelle

imperfection, quelle contrariété en Dieu! N'est-il pas vrai qu'en cet état sa volonté ne seroit point infiniment parfaite, puisqu'elle le seroit beaucoup moins que si elle suivoit ce que l'ordre lui propose? Il faut donc que l'auteur dise, non-seulement que l'ordre est inviolable, en tant qu'il est la sagesse immuable de Dieu, mais encore que ce qu'il propose à Dieu, il l'exige absolument de lui, et qu'il y détermine invinciblement sa volonté; en sorte que Dieu violeroit les règles de sa sagesse, cesseroit d'être infiniment parfait, et par conséquent d'être Dieu, s'il résistoit un seul moment à l'ordre. Si quelqu'un pense que j'impose à l'auteur, qu'il se souvienne que je ne lui attribue cette doctrine qu'après avoir montré qu'il ne peut vouloir dire autre chose. Mais qu'il écoute l'auteur s'expliquant lui-même, et faisant parler Jésus-Christ (1). « C'est l'ordre qui règle tous nos » désirs. J'entends l'ordre immuable et nécessaire » que je renferme comme Sagesse éternelle; l'ordre » qui est même la règle des volontés de mon père, » et qu'il aime d'un amour substantiel et nécessaire. » Vous voyez, par ces paroles, que l'ordre est en lui-même immuable, nécessaire, renfermé dans la sagesse éternelle. Vous voyez aussi qu'il règle les volontés de Dieu, et qu'il est aimé par lui d'un amour substantiel et nécessaire, comme le Père et le Fils s'aiment éternellement.

Ces deux termes, *inviolable* et *invinciblement*, étant expliqués, il ne nous reste qu'à conclure que Dieu n'a ni ne peut jamais avoir aucune volonté, ni aucune puissance, pour les choses qui ne sont pas

(1) *Médit. chrét.* VIIIe médit. n. 29.

conformes à l'ordre. Selon l'auteur, il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait en Dieu d'autre puissance que sa volonté (*).

D'ailleurs, il est manifeste que sa puissance et sa volonté, soit qu'on les unisse ou qu'on les sépare, ne sont réellement que son essence infiniment parfaite. Il faut donc reconnoître que non-seulement la puissance et la volonté de Dieu ne vont point au-delà de l'ordre, mais qu'elles ne sont avec l'ordre qu'une même chose.

Oseroit-on dire que Dieu puisse exécuter ou vouloir ce qui ne pourroit arriver sans que Dieu cessât d'être infiniment sage et parfait? Attribuer à Dieu quelque puissance et quelque liberté de le faire, c'est lui attribuer le pouvoir de pécher, le pouvoir de violer sa sagesse et sa perfection infinie. Prenons donc garde à ce que signifient ces paroles, que l'auteur fait dire au Verbe [1] : « Peut-il commettre le » péché? peut-il faire quelque chose d'indigne de » lui, ou qui ne soit pas pour lui? S'il ne faisoit » qu'un animal, par exemple, pourroit-il le faire » monstrueux, ou lui donner des membres inutiles? » Il le pourroit, s'il le vouloit. Mais peut-il le vou» loir? Tu vois clairement en ma lumière qu'il ne » le peut, parce qu'il ne peut vouloir ce qui est con» traire à l'ordre et à la raison. »

Vous voyez que Dieu, selon l'auteur, n'est capable ni de vouloir ni de pouvoir ce qui est contraire

(*) C'est sa doctrine constante, qui est très-véritable en son sens; et ainsi ce que Dieu ne peut pas vouloir absolument, il ne le peut pas. (*Note de Bossuet.*)

(1) *Médit. chrét.* XIX[e] médit. n. 7.

à l'ordre et à la raison souveraine. Comme il n'est pas capable de vouloir et de pouvoir commettre le péché, il est inutile à l'auteur de dire : *Il le pourroit, s'il le vouloit; mais peut-il le vouloir?* Nous avons vu que, selon lui, Dieu *n'a d'autre puissance que sa volonté.* Si donc Dieu ne peut vouloir une chose, il n'a en aucun sens la puissance de la faire. Mais de plus, en quel sens l'auteur oseroit-il dire que Dieu a quelque puissance de faire ce qui est contraire à l'ordre et à la raison, de blesser sa sagesse, et de faire une chose indigne de son infinie perfection?

Que concluez-vous de tout cela, me dira-t-on? n'avouez-vous pas, aussi bien que l'auteur, que Dieu est absolument et en tout sens incapable d'agir contre l'ordre, qui est la souveraine raison? J'en conviens; mais l'auteur ajoutant à ce principe général, que l'ordre exige de Dieu qu'il fasse toutes les fois qu'il agit tout ce qu'il peut produire de plus parfait, il s'ensuit, selon lui, que tout ce qui est au-dessous du plus parfait est absolument impossible. Nous verrons, dans les chapitres suivans, les inconvéniens de cette doctrine. Cependant je prie le lecteur de se souvenir qu'on ne peut point ici se représenter l'ordre sous une autre idée que sous celle de la nature infiniment sage et parfaite de Dieu. De là il s'ensuit que Dieu n'est point libre pour toutes les choses auxquelles l'ordre le détermine, puisqu'il ne peut en aucun sens se déterminer contre sa propre nature.

Il s'ensuit même que les créatures, quelque libres qu'elles soient de leur nature, n'agissent point avec liberté dans toutes les choses où elles sont détermi-

nées par l'ordre; car, l'ordre étant l'essence de Dieu même, il est manifeste que nulle créature ne peut en aucun sens agir contre la détermination de l'ordre, parce qu'en aucun sens l'essence divine ne peut jamais être violée : c'est par cette essence immuable que toutes les autres essences sont constituées; d'où il arrive que chaque créature est encore plus invinciblement déterminée par l'essence divine que par sa propre essence; en un mot, tout ce que l'essence divine exige, est d'une absolue et immuable nécessité. Il n'en est pas de même des choses que Dieu détermine par des volontés libres; il a pu les vouloir et ne les vouloir pas; donc elles peuvent être ou n'être pas, et il n'y a aucune nécessité absolue qui les détermine à être. Elles sont toujours, par leur nature, indifférentes pour l'effet que Dieu en veut tirer. On comprend par là que la volonté de la créature est libre, à l'égard des choses pour le choix desquelles Dieu a été libre lui-même. Mais quand l'essence divine exige quelque chose, la même nécessité absolue qui détermine Dieu détermine aussi sa créature, parce que la créature ne peut jamais en aucun sens agir contre ce que l'essence immuable de Dieu demande. Enfin, il faut toujours se souvenir que les créatures ne peuvent jamais en aucun sens être libres pour les choses impossibles, et qu'ainsi elles ne le sont jamais pour tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre; puisque tout ce qui est contraire à l'ordre, qui est l'essence de Dieu, est absolument impossible.

CHAPITRE III.

Selon le principe de l'auteur, tous les êtres qu'on nomme possibles, ne pourroient exister sans être mauvais, et par conséquent seroient absolument impossibles.

Le principe fondamental de tout le systême de l'auteur est que Dieu étant un être infiniment parfait, il ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de ses attributs et de son infinie perfection, et qu'ainsi l'ordre inviolable le détermine invinciblement, supposé qu'il agisse, à faire toujours tout ce qu'il peut faire de plus parfait; autrement, dit souvent l'auteur, il feroit les choses sans raison; ce qui est incompatible avec la perfection infinie.

Arrêtons-nous d'abord à cette première proposition : Dieu ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de son infinie perfection. Si on entend par-là que tout ouvrage de Dieu doit être une marque de sa sagesse et de sa puissance infinie, sans doute l'auteur dit vrai ; mais il ne dit rien que tout le monde n'ait toujours dit. S'il ajoute qu'il doit y avoir dans l'ouvrage tous les degrés de perfection que la puissance et la sagesse de Dieu y ont pu mettre, il suppose, sans ombre de preuve, ce qui est en question.

Il est vrai qu'on trouve dans le moindre des ouvrages de Dieu la marque de son infinie perfection ; n'eût-il jamais produit qu'un seul atôme inanimé, cet

cet atôme ayant une véritable existence seroit dans une distance infinie du néant; il n'y auroit que l'être qui existe par lui-même, et qui est infiniment fécond, qui auroit pu l'appeler du néant à l'être. Qui dit un être par soi-même, dit nécessairement un être infiniment parfait : ainsi, cet atôme marqueroit parfaitement lui seul la perfection infinie de celui qui l'auroit créé.

Ce seroit à l'auteur à prouver clairement que non-seulement l'ouvrage de Dieu doit marquer la perfection infinie du Créateur, mais encore, que pour marquer cette perfection, l'ouvrage de Dieu doit avoir en soi le plus haut degré de perfection que Dieu est capable d'y mettre par sa toute-puissance : c'est ce qu'il ne prouvera jamais. L'impuissance où il est de le prouver suffiroit seule pour renverser tout son système. Mais nous allons plus loin.

Quand je dis qu'un atôme que Dieu auroit créé seul, seroit digne de lui, et porteroit la marque de son infinie perfection, je ne raisonne ainsi que sur les principes de saint Augustin contre les Manichéens. Ces hérétiques croyoient que certains êtres étoient mauvais par leur nature, et que le mal étoit quelque chose de réel et de positif. Par-là ils étoient engagés à admettre deux principes, l'un du bien et l'autre du mal. Le principe du bien étoit Dieu, père de Jésus-Christ réparateur du monde; le mauvais principe étoit le Créateur. Ces deux principes, qu'ils nommoient, l'un celui de la lumière, l'autre celui de la nation des ténèbres, étoient sans cesse mêlés et sans cesse en combat.

« Tous les biens, disoit saint Augustin à ces héré-

» tiques (1), soit grands, soit petits, à quelque de-
» gré d'être qu'on les considère, ne peuvent venir
» que de Dieu; car toute nature, en tant que nature,
» est bonne, et nulle nature ne peut venir que du
» Dieu souverain et véritable : car les plus grands
» biens ne sont pas de souverains biens, mais ils
» approchent du bien souverain ; et de même les
» moindres biens sont de vrais biens, qui, étant plus
» éloignés du souverain bien, viennent pourtant de
» lui. »

Remarquez que, selon saint Augustin, les plus grands biens sont toujours des biens bornés, et que les moindres biens, quoique moindres, sont pourtant de vrais biens; que toute créature, à quelque degré de bonté qu'on la considère, ne peut venir que de Dieu, parce que toute nature en tant que nature est bonne; et enfin que ce Père dit très-souvent que « la
» perfection de Dieu consistant à être souveraine-
» ment, rien n'est opposé à cette perfection que le
» non être. »

Que prouvez-vous par ces passages, me dira l'auteur? que tout degré d'être est bon? J'en conviens; je ne pourrois le désavouer sans tomber dans l'impiété des Manichéens : mais ce n'est pas de quoi il est question. Je dis seulement qu'il ne convient pas à la perfection de Dieu de choisir ce qui n'est que bon, et que l'ordre le détermine toujours à faire ce qui est le meilleur.

Mais je demanderai à l'auteur ce qu'il veut dire, quand il dit que l'ordre détermine toujours Dieu au meilleur, et ne lui permet pas de se livrer à ce qui est

(1) *De Nat. Boni contra Manich.* cap. I, XVIII, XIX : tom. VIII.

le moins parfait. Que signifient ces paroles : *L'ordre ne lui permet pas ?* S'il entend par-là que le moins parfait n'a pas assez de perfection pour déterminer invinciblement la volonté divine, c'est ne rien dire ; car, selon l'auteur, l'ouvrage même le plus parfait ne détermine point Dieu invinciblement. Il a été libre pour créer le monde, ou pour ne le créer pas. Il est donc certain que quand l'auteur dit que l'ordre ne permet pas à Dieu de produire le moins parfait, cela signifie que le moins parfait est indigne de Dieu, comme il le dit lui-même, et que Dieu ne pouvoit le produire sans violer l'ordre. Qu'est-ce que l'ordre ? Nous l'avons déjà vu ; c'est la nature infiniment sage et infiniment parfaite de Dieu, c'est son essence même : ainsi, selon l'auteur, Dieu ne pourroit se borner au moins parfait sans cesser d'être infiniment sage et parfait, et sans cesser d'être Dieu.

Ne faut-il pas conclure que l'ouvrage le moins parfait seroit mauvais, puisqu'il seroit indigne de la sagesse de Dieu, et contraire à l'ordre, c'est-à-dire, à l'essence divine ? Comment l'auteur accordera-t-il tout cela avec ce que saint Augustin a dit contre les Manichéens comme le principe fondamental de toute sa controverse avec ces hérétiques, savoir que « rien » n'est opposé que le néant à la perfection divine, » qui consiste à être souverainement ; et que toute » nature, à quelque degré de bonté qu'on la borne, » est toujours bonne, tant qu'elle demeure na» ture (1). »

J'avoue, reprendra l'auteur, que le moindre degré d'être et de perfection n'est point opposé à Dieu ;

(1) Ubi sup.

j'en disconviens si peu, que je reconnois que Dieu produit ce moindre degré d'être avec tous les autres qui lui sont supérieurs, quand il forme l'ouvrage le plus parfait.

Il n'est pas question de savoir si l'auteur l'avoue; je sais bien qu'il n'oseroit en disconvenir : il est question de savoir s'il peut en convenir selon ses principes; et je montre qu'il ne peut le faire.

Prenez garde que quand saint Augustin a parlé du moindre degré d'être et de perfection, il ne l'a point considéré en tant que joint aux autres degrés supérieurs pour former l'ouvrage le plus parfait. Les Manichéens ne désavouoient pas que l'ouvrage qui réunissoit tous les degrés de perfection, ne fût bon : mais saint Augustin vouloit leur montrer deux choses; l'une que le mal n'est rien de positif, et n'est qu'une absence de perfection; l'autre que quand on ôteroit à l'ouvrage de Dieu tous les degrés de perfection qu'il a, excepté un seul, ce degré d'être et de perfection restant seroit encore véritablement bon et digne de Dieu : en sorte qu'il ne faudroit point l'attribuer à un mauvais principe. C'est pour cela qu'il dit que « la perfection divine, qui consiste à » être souverainement, n'est opposée qu'au néant; » et que toute nature, à quelque degré de bonté » qu'on la borne, est toujours bonne tant qu'elle » demeure nature (1). » Il est aisé de voir que saint Augustin, dans ce point fondamental de sa controverse avec les Manichéens, établit que le moins parfait, en tant que moins parfait, n'est ni contraire à la perfection de Dieu, ni indigne de lui.

(1) Ubi sup.

Mais considérons avec une exacte précision le moins parfait, en tant que moins parfait, c'est-à-dire en tant que borné à un certain degré de perfection au-dessus duquel il y en a plusieurs autres possibles. Par exemple, prenons l'atôme inanimé dont j'ai déjà parlé. Supposons qu'il soit l'unique créature de Dieu. Ou l'auteur avouera qu'il n'y a aucune opposition formelle entre cet atôme borné à ce degré précis de perfection, et l'ordre; ou il prétendra y trouver une opposition formelle. S'il n'y a aucune opposition formelle, il est donc faux que l'ordre rejette invinciblement le moins parfait; et voilà le systême de l'auteur détruit. Si au contraire il y a une opposition formelle entre cet atôme en tant que borné au degré précis de perfection, et l'ordre, je soutiens que cet atôme est, selon l'auteur, une créature mauvaise.

Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon avoir une opposition formelle à l'ordre inviolable, et à la règle primitive de tout bien? Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon être incompatible avec la sagesse et la perfection de Dieu? Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon être contraire à l'essence infiniment parfaite de Dieu même? Il est donc clair que ces termes adoucis, *l'ordre ne permet pas; il seroit indigne de Dieu*, signifient nécessairement que tout ouvrage qui seroit au-dessous du plus parfait, seroit essentiellement mauvais, étant formellement contraire à l'ordre inviolable, qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu même. L'unique chose que l'auteur peut répondre, est que cet ouvrage, s'il existoit, seroit mauvais, mais que c'est cela même qui rend son existence impossible.

Mais si l'ouvrage le moins parfait est impossible,

il est faux que Dieu ait choisi, parmi plusieurs desseins possibles, le plus parfait pour faire son ouvrage. Dieu n'a pu voir comme possible que ce qui l'étoit véritablement. Il n'y avoit de possible que ce que l'ordre *immuable et nécessaire* permettoit ; il n'y avoit de possible que ce que Dieu étoit capable de vouloir, et il n'étoit capable de vouloir que ce qui étoit conforme à l'ordre, parce qu'il aime l'ordre d'un amour *substantiel et nécessaire.* Dieu ne pouvoit donc rien voir de possible au-dessous du plus parfait.

Si l'auteur dit, avec quelques Scolastiques, que les créatures ont une possibilité objective hors de Dieu, du moins il avouera que cette possibilité est dépendante de la puissance divine; en sorte que ce que Dieu n'a aucune puissance de produire, n'a aucune possibilité objective : or il est manifeste, selon lui, que Dieu n'a aucune puissance de produire le moins parfait : donc le moins parfait n'a aucune possibilité objective.

Si l'auteur prétend que Dieu a quelque puissance de produire le moins parfait, je n'ai qu'à lui demander en quel sens Dieu a la puissance de violer l'ordre, qui est sa sagesse, sa perfection, son essence même. Peut-on dire que Dieu a la puissance de n'engendrer plus son Verbe, ou de pécher? Non, sans doute ; car il produit son Verbe par une action substantielle et nécessaire ; et s'il pouvoit pécher, il cesseroit d'être infiniment sage et parfait. N'est-il pas, selon l'auteur, dans une impuissance aussi absolue de produire l'ouvrage le moins parfait ? N'est-il pas vrai qu'il le rejette, y étant déterminé par l'ordre,

qu'il aime d'un amour substantiel et nécessaire? N'est-il pas vrai qu'il ne pourroit violer cet ordre sans cesser d'être infiniment sage et parfait, sans cesser d'être Dieu? Enfin n'est-il pas manifeste qu'il n'a aucune puissance de produire les choses qu'il est incapable de vouloir, puisque, selon l'auteur, il n'a point d'autre puissance que sa volonté?

Nous ne pouvons douter que Dieu n'ait fait un ouvrage : s'il n'a pu faire que le plus parfait, le monde, pris dans son tout, est non-seulement l'ouvrage le plus parfait, mais l'unique que Dieu puisse produire; car s'il pouvoit encore y ajouter quelque perfection, l'ouvrage qu'il a produit ne seroit pas le plus parfait. Reste donc qu'il n'y a rien de possible au-delà de ce que Dieu a fait. C'est donc une pure illusion de dire, comme fait l'auteur, que « la sa» gesse du Verbe, remplie d'amour pour celui dont » elle reçoit l'être par une génération éternelle et » ineffable,.... lui représente une infinité de desseins » pour le temple qu'il veut élever à sa gloire, et en » même temps toutes les manières possibles de l'exé» cuter. »

Cette infinité de desseins se réduit à un seul; car on ne peut choisir parmi des desseins impossibles. Quand il ne m'est possible de faire qu'une seule chose, et par une seule voie, je n'ai point à choisir; et je me tromperois, si je me représentois en cet état plusieurs desseins, et plusieurs manières de former mon ouvrage. Dieu, selon l'auteur, étoit déterminé par sa propre sagesse, par sa propre essence infiniment parfaite, à ne pouvoir produire que l'ouvrage le plus parfait et par la voie la plus simple. Tout

étoit donc unique, et le dessein de l'ouvrage, et la voie de l'accomplir. Que l'auteur n'espère donc plus de nous éblouir, en disant que Dieu a choisi le plus parfait dessein parmi tous ceux qui étoient possibles. Qu'il dise au contraire, de bonne foi, que Dieu n'avoit qu'une seule chose à faire, qu'il l'a faite, et qu'il s'est épuisé.

CHAPITRE IV.

Réponse à une objection que l'auteur pourroit faire.

L'auteur voudra peut-être m'arrêter ici, en disant que l'ordre rejette seulement le moins parfait, parce qu'il est indigne de la sagesse divine de préférer le moins parfait au plus parfait. Mais parmi plusieurs desseins d'une égale perfection, dira-t-il, Dieu est libre de choisir comme il lui plaît : il a vu beaucoup d'autres mondes possibles aussi parfaits que celui qu'il a créé, il en a choisi un, et l'ordre n'a pu le gêner dans ce choix, parce que l'ordre n'avoit rien de meilleur à lui proposer.

A cela je réponds qu'il s'ensuivroit que Dieu auroit choisi parmi tous les mondes possibles, sans consulter l'ordre, et sans être déterminé *par lui.* L'ordre n'auroit pu lui fournir aucune raison de préférence pour aucun de ces mondes que nous supposons tous entièrement égaux, et qui ne sont possibles que par leur parfaite égalité : ainsi, pour parler le langage de l'auteur, il faudroit dire que Dieu, dans le plus grand, ou pour mieux dire dans

l'unique choix qu'il ait jamais fait, *s'est déterminé sans raison.* Les plus magnifiques expressions de l'auteur n'auroient qu'un sens absurde, son grand principe seroit renversé; il ne faudroit plus dire, comme il le fait si souvent : *Dieu choisit toujours le plus parfait :* il est indigne de la sagesse de faire autrement. Pour parler sérieusement, il faudroit dire au contraire : Dieu ne choisit jamais le plus parfait; car il ne choisit qu'entre les desseins possibles, et tous les desseins possibles sont également parfaits, puisque tout dessein qu'on pourroit se représenter au-dessous de la plus haute perfection est absolument impossible, étant contraire à l'ordre.

Il faut aller plus loin. Quand l'auteur supposera divers desseins d'une égale perfection entre lesquels Dieu a choisi librement, il faudra qu'il dise que chacun d'eux aura certaines perfections qui manqueront aux autres, et qu'ainsi, par une espèce de compensation, ils sont tous également parfaits, quoiqu'en divers genres, ou bien qu'ils sont tous dans la plénitude de la perfection. S'ils sont tous dans la plénitude de la perfection, ce ne sont plus divers desseins; ils sont semblables les uns aux autres en tout, et ils sont tous la divinité même; car il n'y a qu'elle à qui la plénitude de la perfection puisse convenir. Si au contraire chacun d'eux, demeurant dans les bornes de l'être créé, n'a qu'une perfection limitée, et manque de quelque perfection, voici ce qui me reste à demander.

Chacun de ces desseins possibles manquant de certaines perfections qui sont dans les autres, qui

est-ce qui osera dire que la toute-puissance de Dieu ne puisse ajouter à un de ces desseins en particulier quelqu'une des perfections qui sont renfermées dans les autres desseins? D'un côté, voilà des perfections réelles qui manquent à ce dessein particulier; de l'autre, voilà une puissance qui n'est point appelée infinie en vain : pourquoi ces perfections, qui sont possibles ailleurs, ne sont-elles pas possibles dans ce dessein particulier?

Si l'auteur dit que chacun de ces desseins égaux est d'une perfection infinie; outre que je lui démontrerai le contraire dans la suite, de plus ce n'est rien dire selon lui; car il a annoncé qu'il y a des infinis inégaux : ainsi un dessein infiniment parfait pourroit augmenter en perfection.

Qu'est-ce donc qui arrêtera la toute-puissance de Dieu à un degré précis de perfection, soit finie, soit infinie, au-delà duquel elle ne puisse plus rien, quelque dessein qu'elle choisisse? Qui a donné l'autorité à un philosophe de la borner ainsi?

Il dira peut-être que c'est la simplicité des voies de Dieu qui l'empêche d'ajouter à un de ses desseins les perfections qui sont dans les autres. Qu'entend-il par la simplicité des voies de Dieu? Est-ce une action si mesurée qu'elle ne fasse rien d'inutile? Mais oseroit-on dire que ce seroit une chose inutile à Dieu, dans la production de son ouvrage, que d'en augmenter la perfection? Ainsi soutenir que Dieu n'a pas donné toutes les perfections possibles à son ouvrage, pour ne blesser pas la simplicité de ses voies, qui est le retranchement de toute volonté et de toute action inutile, ce seroit dire qu'il n'a pas mis dans

son ouvrage une plus grande perfection, parce qu'il eût été inutile de l'y mettre. Voilà à quoi se réduisent ces mystérieuses expressions quand elles sont développées. De plus, l'auteur voudroit-il que l'ordre, qui, selon lui, détermine toujours Dieu au plus parfait ouvrage, l'empêchât au contraire de tendre au plus parfait, et lui interdît le pouvoir d'ajouter aux perfections d'un dessein celles qu'un autre dessein renferme? Qu'il définisse donc nettement ce qu'il entend par la simplicité des voies de Dieu, et il verra d'abord que sur la simple définition qu'il fera des termes, ce dernier réfuge manquera à sa cause. Enfin je démontrerai dans la suite que Dieu ne peut jamais renoncer, dans son ouvrage, à aucun degré de perfection, par la crainte de blesser la simplicité de ses voies et de multiplier ses volontés. Il peut mettre plus ou moins de règles dans l'ouvrage; mais tout cela lui est extérieur. Ces règles, qu'il peut multiplier à son gré dans l'ouvrage, ne multiplient rien au dedans de lui : son action et sa volonté sont toujours également simples.

Supposant cette vérité, qui paroîtra avec une pleine évidence dans un des chapitres suivans, je conclus que, selon les principes de l'auteur, il faudroit l'une de ces deux choses, savoir que Dieu eût mis dans son ouvrage tous les degrés d'être et de perfection possibles, en sorte qu'on n'y pût rien ajouter, et qu'il se fût épuisé; ou bien qu'il n'eût pas été libre de tendre au plus parfait, parce que l'ordre ne le lui auroit pas permis, quoiqu'il eût pu le faire sans blesser la simplicité de sa volonté et de son action. Comme il n'oseroit dire que l'ordre détermine Dieu à l'ouvrage

le moins parfait, à l'exclusion d'une perfection supérieure; il faut qu'il dise que Dieu ne pouvoit absolument rien faire de plus parfait que l'ouvrage qu'il a produit. D'ailleurs, la raison de la simplicité des voies lui manquant, comme je me promets de le montrer bientôt, il faut qu'il dise nécessairement, ou que la puissance de Dieu n'est point infinie, puisqu'elle ne sauroit ajouter à un des ouvrages égaux qu'elle se représente, aucune des perfections qui lui manquent, et qui sont dans les autres; ou bien qu'elle a mis dans l'ouvrage qu'elle a choisi toutes les perfections qui dépendent d'elle, jusqu'au dernier degré, et par conséquent qu'elle s'est épuisée.

Quand la raison de la simplicité des voies sera détruite, je crois qu'il n'osera plus dire que Dieu n'a pu ajouter à un dessein quelque perfection qui lui manquoit et qui étoit dans les autres : après quoi il faudra qu'il dise que Dieu a mis dans l'ouvrage qu'il a formé toutes les perfections possibles, sans réserve, jusques au plus haut degré, et qu'ainsi il est faux que Dieu ait choisi entre plusieurs ouvrages également parfaits de divers genres de perfection. Or, s'il est vrai que Dieu ait produit dans son ouvrage toutes les perfections qu'il pouvoit produire, il est manifeste qu'il n'y a plus rien qui soit véritablement possible hors du dessein qu'il a exécuté.

CHAPITRE V.

Il s'ensuivroit, des choses déjà établies, que Dieu ne connoît que l'ouvrage qu'il a produit; qu'ainsi toute autre science que celle qui est nommée dans l'Ecole science de vision, *ne peut être en Dieu.*

Nous venons de voir qu'il faudroit dire, selon ce systême, que l'ouvrage produit est nécessairement ce que Dieu pouvoit produire de plus parfait : d'où il s'ensuit que Dieu ne peut plus rien ajouter à cette perfection : donc tout ce qui n'existe pas et qui n'est pas compris dans le dessein général de Dieu est impossible : or ce qui est véritablement impossible est un néant dont Dieu ne peut jamais avoir aucune idée.

Tout se réduit, me direz-vous, à savoir si toutes les choses qui ne sont pas comprises dans le dessein général de Dieu, pour la formation de son ouvrage, sont si absolument impossibles en tout sens, qu'elles n'aient aucune possibilité. Il est vrai que si ces choses n'ont aucune possibilité, il faut conclure qu'elles ne peuvent jamais être l'objet d'aucune connoissance divine. Mais, continuera-t-on, vous faites un sophisme; il ne s'agit pas ici d'une impossibilité absolue. Dieu, qui a en lui la puissance de produire le plus parfait, à plus forte raison a la puissance de produire le moins parfait; quoique l'ordre ne lui permette pas de s'arrêter à certains degrés inférieurs de perfection, il ne laisse pas de les voir distincte-

ment et de les tenir en sa puissance : ainsi ils ont une vraie possibilité. Ce n'est pas par impuissance, mais par souveraineté de perfection, que Dieu ne les produira jamais.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qu'on peut dire de plus spécieux pour l'auteur. Mais j'ai déjà détruit par avance le fond de ce raisonnement. Il n'est pas question de savoir si c'est par foiblesse, ou par une souveraineté de perfection, que Dieu ne peut produire tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein le plus parfait. Je conviens que l'auteur prétend que c'est par souveraineté de perfection que Dieu ne le peut; mais enfin, selon lui, il ne le peut, en sorte qu'il n'en a aucune puissance; puisqu'il n'en a aucune puissance, ces sortes d'êtres n'ont aucune vraie possibilité; et s'ils n'ont aucune vraie possibilité, ils ne peuvent en aucun sens être l'objet de la science divine.

Si l'auteur soutient encore que Dieu a une puissance de les produire, je lui demanderai quelle est donc cette puissance d'agir contre son ordre, qui est sa nature. Peut-on dire que Dieu a la puissance de détruire sa sagesse, et de changer son essence infiniment parfaite? L'auteur oseroit-il dire que l'ordre immuable, qui est, selon lui, la sagesse éternelle que *Dieu aime d'un amour substantiel et nécessaire*, soit distingué de sa puissance? Mais si la puissance divine et l'ordre ne sont qu'une même chose, à quel propos nous représenter une puissance toute prête à agir, et retenue par l'ordre? En quel sens peut-on attribuer à Dieu une puissance de faire ce qui violeroit l'ordre, c'est-à-dire sa perfection même, et qui

par conséquent seroit la souveraine imperfection?

Il est inutile de dire que c'est par souveraineté de perfection, et non par foiblesse, que Dieu ne peut se borner à l'ouvrage le moins parfait. C'est par souveraineté de perfection qu'il est invinciblement déterminé à engendrer son Verbe; comme l'auteur soutient qu'il est invinciblement déterminé à produire toujours l'ouvrage le plus parfait, quand il agit au dehors. Cette souveraineté de perfection fait-elle que Dieu ait une vraie puissance de n'engendrer pas son Verbe? non, sans doute; elle ne doit pas faire aussi que Dieu ait une vraie puissance de produire au dehors l'ouvrage le moins parfait.

Rejetons donc pour toujours et en tous sens cette puissance que l'auteur attribue à Dieu, de faire ce qui ne pourroit arriver sans que Dieu cessât d'être infiniment parfait, et d'être Dieu même. Ce fondement posé, tout est éclairci. Tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein que Dieu a pris pour la plus grande perfection de son ouvrage, est absolument contraire à l'ordre. Tout ce qui est absolument contraire à l'ordre est absolument contraire à l'essence de Dieu. Tout ce qui est absolument contraire à l'essence de Dieu est mauvais, et absolument impossible. Tout ce qui est absolument impossible ne peut jamais en aucun sens être l'objet de la science de Dieu : donc tout ce qui n'est point renfermé dans ce dessein que Dieu a exécuté, et où il a mis jusqu'au plus haut degré toutes les perfections que sa puissance est capable de produire, ne peut jamais, en aucun sens, être l'objet de la science divine.

Il est vrai que Dieu voit distinctement et tient en sa puissance tous les degrés de perfection qui sont inférieurs à celui auquel il élève son ouvrage; mais l'ordre immuable, qui est son essence même, ne lui permettant pas, selon l'auteur, de s'arrêter à aucun de ces degrés inférieurs, il s'ensuit que Dieu ne les peut jamais voir que comme essentiellement inséparables des degrés supérieurs, et par conséquent qu'ils ne font plus des degrés différens, mais que tous ensemble ne font qu'une perfection unique et indivisible pour le total de l'ouvrage que Dieu peut produire.

Ainsi, selon l'auteur, si Dieu se représentoit ces degrés inférieurs de perfection comme séparés des supérieurs, il se représenteroit une chimère; car, en tant que séparés, ils sont absolument impossibles, comme un carré sans angle, ou une montagne sans vallée. La perfection de son ouvrage est aussi indivisible qu'il est indivisible lui-même; car, s'il pouvoit faire un ouvrage qui ne renfermât pas toute la perfection possible, il violeroit l'ordre et se détruiroit lui-même. Comme il ne peut concevoir une partie de ses perfections en tant que réellement séparée des autres, parce que cette séparation réelle est impossible et détruiroit sa nature; de même il ne peut considérer une partie des perfections de son ouvrage comme réellement séparée du reste : car cette séparation violeroit l'ordre, c'est-à-dire qu'elle détruiroit Dieu, et qu'elle est absolument impossible. Il est donc vrai, selon les principes de l'auteur, que tous les degrés de perfection qui composent l'ouvrage de Dieu sont essentiellement indivisibles, et que Dieu ne

ne peut jamais les voir que dans cette indivisibilité. Il est vrai aussi que tout plan moins parfait que celui qui a *été exécuté* étoit absolument impossible en tous sens. Il faut conclure qu'aucun autre plan ne peut être connu de Dieu ; car ce qui n'a ni existence ni possibilité, est un néant si pur et si absolu, que Dieu ne peut jamais le connoître. Dieu ne peut en juger que comme il juge d'un carré sans angle, ou d'une montagne sans vallée ; c'est-à-dire, qu'il en exclut toute affirmation, et qu'il connoît que ces choses sont impossibles. Donc la science, que les théologiens appellent de *simple intelligence*, est détruite ; car Dieu ne peut rien connoître de possible au-delà de ce qu'il a résolu de faire : ainsi il ne lui reste que la science des êtres existans ou futurs, que l'Ecole appelle *de vision*, et la connoissance des choses impossibles, qui ne consiste que dans l'exclusion de tout jugement.

Mais, direz-vous, suivant ces principes, Dieu peut-il connoître les futurs qu'on appelle conditionnels? Non, sans doute ; car ces futurs conditionnels n'entrant point dans le plan le plus parfait que Dieu a exécuté, ils ne peuvent entrer que dans d'autres plans moins parfaits que l'ordre inviolable rejette. Aucune de ces choses n'auroit pu arriver sans violer l'ordre, qui a réglé absolument jusques aux moindres circonstances de l'ouvrage, pour produire le tout le plus parfait. Il est donc faux que Dieu ait vu ces choses comme futures, puisqu'il n'a pu les voir que telles qu'elles étoient, c'est-à-dire, absolument impossibles. Ce qui n'a aucune possibilité n'a aucune futurition, s'il m'est permis de parler ainsi ; tout ce

qui n'est point renfermé dans le plan général que Dieu exécute, n'a aucune possibilité, comme nous l'avons montré : donc il ne peut avoir aucune futurition.

D'où vient donc que Jésus-Christ, qui ne peut voir ce que Dieu même ne voit pas, assure si fortement dans l'Evangile que Tyr et Sidon eussent fait pénitence dans le cilice et dans la cendre, si elles eussent vu les miracles dont Bethsaïde et Corozaïn furent favorisés (1)? Dira-t-on que Jésus-Christ le prévoyoit, parce qu'il y avoit une liaison naturelle entre cet effet et les dispositions des Tyriens et des Sidoniens? mais c'est répondre par une pure pétition de principe; car il ne peut jamais y avoir de liaison naturelle entre une disposition qui existe, et un effet absolument impossible. L'ordre avoit réglé que les Tyriens auroient cette disposition; mais le même ordre avoit réglé immuablement que les miracles ne se feroient pas chez les Tyriens, et que leur conversion n'arriveroit jamais. Je comprends bien que ce qui est réglé par la volonté libre de Dieu est possible d'une autre manière que celle dont Dieu l'a réglé, parce que Dieu pouvoit le régler autrement. Mais ce qui est déterminé invinciblement par l'ordre immuable et nécessaire, c'est-à-dire, par l'essence de Dieu même, ne peut jamais en aucun sens arriver autrement que comme l'ordre l'a réglé. La prédication et l'accomplissement des miracles chez les Tyriens n'entrant pas dans le seul plan que l'ordre immuable a pris, et tous les autres plans étant absolument impossibles, puisqu'ils sont

(1) *Matth.* XI. 21.

rejetés par l'ordre qui est l'essence divine, il s'ensuit que la conversion des Tyriens, bien loin d'être conditionnellement future dans ces circonstances, étoit absolument impossible par cette voie.

Poussera-t-on la témérité jusques à dire que Jésus-Christ le disoit comme homme, sur de simples apparences, sans le savoir certainement? Mais, quand on iroit jusqu'à cet excès d'égarement, dira-t-on aussi que quand David demanda s'il seroit livré à Saül ou non, en cas qu'il demeurât dans la ville de Ceila (1), Dieu répondit qu'il seroit livré s'il y demeuroit, pour parler suivant les conjectures humaines? Mais, si on n'a point de honte de répondre ainsi, du moins qu'on m'explique comment est-ce que Jésus-Christ a pu dire : *Si je demandois à mon Père, il m'enverroit plus de douze légions d'anges* (2), lui qui savoit qu'il étoit impossible à son Père de les lui envoyer, puisque tout cela étoit contraire au dessein invinciblement réglé par l'ordre, et essentiellement inséparable de la nature infiniment parfaite de Dieu.

Il n'est pas question de savoir comment est-ce que Dieu voit les futurs conditionnels; je sais qu'il y a là-dessus diverses opinions dans l'Ecole. Les uns disent que c'est par une science qui n'est ni celle de vision, ni celle de simple intelligence, et qu'on nomme *moyenne*. Les autres disent que, si ces objets ne sont point absolument futurs, Dieu les voit par la science de simple intelligence, et que, s'ils sont futurs, il les voit dans son décret par la science de vision. Mais enfin tous conviennent que Dieu

(1) *I Reg.* XXIII. 9 et seq. — (2) *Matth.* XXVI. 65.

les voit, puisque l'Ecriture l'enseigne si formellement. Il n'y a que l'auteur, qui, selon ses principes, seroit réduit à dire que Dieu ne les voit en aucune façon comme futurs, et qu'il n'en connoît que l'absolue impossibilité.

Vous raisonnez sur un faux principe, me dira peut-être l'auteur; vous supposez que l'ordre règle tout ce que les volontés libres des créatures doivent vouloir; et moi, tout au contraire, je suppose seulement que Dieu, prévoyant par une science conditionnelle ce que voudront les créatures libres, il s'accommode à cette prévision, et que l'ordre le détermine à choisir celles qui auront certains désirs, d'où résultera la plus grande perfection de l'ouvrage. Mais en attendant que nous détruisions cette opinion, par des principes clairs que nous poserons dans la suite, concluons toujours que si Dieu a été déterminé par l'ordre à choisir, dans la création, les créatures de la volonté desquelles il a prévu que résulteroit la plus grande perfection de son ouvrage, il lui étoit impossible de faire un autre choix, et par conséquent, selon cette opinion même, tout autre plan que celui qui a été exécuté ne renfermant point les volontés des créatures que l'ordre demande, il est à l'égard de Dieu comme un carré sans angle; il étoit impossible que Dieu choisît ce plan où les créatures auroient voulu des choses qui auroient produit un dessein moins parfait. Si le choix de ce plan étoit impossible, le plan lui-même ne l'étoit pas moins, et par conséquent il n'a pu être l'objet de la science divine.

CHAPITRE VI.

Les conséquences de ce systême détruiroient entièrement la liberté de Dieu.

Mais sapons tout d'un coup les fondemens de cette doctrine. En quoi consiste la liberté de Dieu? Saint Augustin appelle cette liberté un libre arbitre (1). Tertullien assure que la liberté que nous éprouvons en nous n'est qu'une image de celle de Dieu; et, ce qui est très-remarquable, c'est que ce Père dit que notre liberté ressemble à celle de Dieu, dans un ouvrage où il veut montrer à Marcion (2) que notre liberté est une perfection véritable qui vient du bon principe. Mais où la trouverons-nous en Dieu cette liberté à laquelle la nôtre ressemble? sera-ce dans les volontés que Dieu a par rapport à soi-même? nullement; car il ne peut s'empêcher de vouloir et d'aimer tout ce qui est en lui: autrement sa volonté pourroit devenir mauvaise; car elle pourroit cesser de vouloir et d'aimer le souverain bien. Ne nous arrêtons pas davantage à la preuve de cette vérité qui est universellement reconnue. Il faut donc que la liberté de Dieu se trouve dans les volontés qu'il a par rapport aux créatures. Mais supposez qu'il soit invinciblement déterminé par l'ordre à faire toujours le plus parfait, il faut

(1) *De Civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXX, n. 3 : tom. VII. — (2) *Adv. Marcion.* lib. II, cap. VI.

désespérer de trouver jamais de ce côté-là aucun vestige de liberté.

Vous vous trompez, me dira-t-on; Dieu a été libre, selon l'auteur, de faire le monde, ou de ne le faire pas.

Il est vrai que l'auteur raisonne sur ce principe; mais ce principe est faux, si les autres principes de l'auteur sont véritables. Qu'il me réponde précisément. Ou vous croyez, lui dirai-je, qu'il étoit plus parfait de créer le monde que de ne le créer pas, ou vous croyez que ces deux choses étoient d'une égale perfection. Si vous croyez qu'il étoit plus parfait de créer le monde, Dieu étoit donc invinciblement déterminé par l'ordre à le créer, et il n'avoit aucune liberté pour ne le créer pas : si vous dites que ces deux choses étoient d'une égale perfection, vous supposez que le néant est aussi bon que l'ouvrage le plus parfait; ce qui est une opinion monstrueuse.

Ne m'imposez pas, répondra peut-être l'auteur : je soutiens seulement qu'il est également bon à Dieu de faire ou de ne faire pas son ouvrage, parce qu'il peut s'en passer; quoique j'avoue en même temps que si on compare ces deux choses entre elles, on trouvera que l'ouvrage le plus parfait est meilleur que le néant. Si donc on regarde ces deux choses par rapport à l'infinie perfection de Dieu, *faire le monde, ou ne faire rien*, elles sont égales; parce qu'elles sont toutes deux infiniment inférieures à Dieu; qu'il peut se passer également de l'une et de l'autre; et qu'ainsi aucune n'est capable de le déterminer invinciblement. Mais si on

les compare entre elles, l'être, et surtout l'être le plus parfait que Dieu puisse créer, vaut mieux que le néant. L'auteur peut-il ajouter quelque chose à cette réponse? Mais cette réponse, qui est l'unique refuge qu'il puisse chercher, va mettre en pleine évidence ce que je dois prouver contre lui. Qu'il me permette seulement de l'interroger encore. Pourquoi, lui dirai-je, prétendez-vous que Dieu est déterminé invinciblement à faire toujours le plus parfait? C'est, me répondra-t-il, que l'ordre, qui est pour lui une loi inviolable, demande qu'il préfère toujours le plus parfait au moins parfait. Mais quoi, répondrai-je, le plus parfait et le moins parfait sont-ils aux yeux de Dieu plus inégaux que le plus parfait et le néant? Non, sans doute; car le moins parfait a quelque degré de perfection; et le néant, qui n'en a aucune, est infiniment au-dessous; en un mot, il est l'imperfection souveraine. Mais Dieu, répondra encore une fois l'auteur, ne compare pas le néant et l'être le plus parfait entr'eux : s'il les comparoit ainsi, il préféreroit nécessairement la création au néant; il les voit seulement dans une espèce d'égalité par rapport à sa souveraine perfection, parce qu'il peut également se passer de l'un et de l'autre. Hé bien, continuerai-je, pourquoi ne voulez-vous pas aussi que Dieu regarde avec la même indifférence le plus parfait et le moins parfait, comme étant tous deux dans une espèce d'égalité par rapport à sa souveraine perfection, parce qu'il peut également se passer de l'un et de l'autre, et qu'ils lui sont tous deux infiniment inférieurs, en sorte qu'aucun d'eux ne peut le déterminer invinciblement?

Choisissez, poursuivrai-je, comme il vous plaira : ou supposez que Dieu ne compare point les choses entre elles, et qu'il regarde les plus inégales comme étant égales par rapport à lui, parce qu'il peut se passer également de toutes; ou supposez qu'il les compare entre elles. Si vous supposez qu'il ne les compare point entre elles, mais seulement qu'il les regarde dans une espèce d'égalité, comme lui étant toutes infiniment inférieures; des ce moment vous reconnoissez Dieu aussi libre pour choisir entre le plus parfait et le moins parfait, que pour choisir entre faire le monde et ne faire rien. Que si vous supposez au contraire que Dieu compare les choses entre elles, et que c'est par rapport à cette comparaison qu'il se détermine, n'avouerez-vous pas que, comme l'ordre le détermine au plus parfait en le comparant avec le moins parfait, il doit aussi le déterminer à la création du monde, en comparant le monde, qui est l'ouvrage le plus parfait, selon vous, avec le néant qui est l'imperfection souveraine? Ne dites point que Dieu peut agir ou n'agir pas; mais que, supposé qu'il agisse, il doit nécessairement agir en Dieu, c'est-à-dire, de la manière la plus parfaite. Supposer que Dieu peut agir ou n'agir pas, c'est supposer d'abord sans preuve ce que j'ai droit de mettre en question, selon vos principes. Si Dieu ne peut agir en Dieu qu'en produisant l'ouvrage le plus parfait, parce que sa sagesse lui fait nécessairement préférer le plus parfait à l'imparfait, d'où vient que cette même sagesse ne le détermine pas de même à préférer l'ouvrage le plus parfait au néant ?

Voyez donc où vous jette votre principe? Est-il question de faire une mouche ou une fourmi? Dieu, selon vous, ne peut se dispenser de consulter l'ordre inviolable, et d'en suivre jusque dans la moindre circonstance toutes les lois. Il faut absolument qu'il donne au vil animal le plus haut degré de perfection dont il est capable, et qu'il le fasse de la manière la plus simple et la plus parfaite. Est-il question du plus grand choix que Dieu ait jamais fait; s'agit-il de créer le monde, ou de ne le créer pas? Dans ce choix, qui est le fondement de toutes les merveilles de sa sagesse, l'ordre n'a aucune règle de perfection à lui proposer : cet ordre, si sévèrement jaloux de la plus grande perfection en tout, ne trouve aucune inégalité entre l'être le plus parfait et le néant, lui qui trouve que la différence du moindre degré de perfection décide irrévocablement en faveur du plus parfait. Quoi donc! quand Dieu choisit entre deux desseins de son ouvrage, un seul degré de perfection dans l'un plus que dans l'autre emporte la balance, détermine Dieu invinciblement, et lui ôte toute sa liberté : mais quand Dieu choisit entre faire le monde et ne le faire pas, c'est-à-dire entre l'être le plus parfait et le néant, tous les degrés de perfections possibles rassemblés ne peuvent déterminer Dieu et l'emporter sur le néant même.

Mais encore ce grand choix, ce profond conseil de Dieu qui se détermine à créer le monde, devroit être sans doute le plus grand effet de sa sagesse. Cependant, selon vous, c'est une action indélibérée, une action sans raison. Souvenez-vous que vous dites souvent que Dieu agiroit sans raison, et d'une

manière indigne de son infinie sagesse, toutes les *fois* qu'il agiroit sans être déterminé par l'ordre à choisir le plus parfait. S'il n'est point plus parfait à Dieu de créer le monde que de ne le créer pas, Dieu l'a donc créé sans raison, et d'une manière indigne de sa sagesse. Si au contraire il lui est plus parfait de le créer que de ne le créer pas, je reviens toujours à conclure qu'il l'a donc créé nécessairement, et qu'*il* n'a eu aucune liberté à l'égard de son ouvrage.

Voyons encore ce qui fait dire à l'auteur que Dieu est libre pour faire son ouvrage ou ne le faire pas. C'est que son ouvrage n'ayant qu'une perfection bornée, et infiniment inférieure à celle de Dieu, *il* ne peut déterminer invinciblement la volonté divine à le produire. Nous venons de voir que tout cela est faux, selon les principes de l'auteur, puisqu'il ne faut, selon lui, qu'un seul degré de perfection pour déterminer Dieu invinciblement. Mais supposons pour un moment tout ce qui lui plaira : voyons si en le laissant faire nous trouvons quelque suite dans sa doctrine. Comment me prouvez-vous, lui dirai-je, que le monde tel que nous le voyons est l'ouvrage le plus parfait que Dieu puisse produire? Pour moi, je n'y vois rien que de borné en étendue et en perfection. C'est, me répondra-t-il, que cet ouvrage est infini en prix et en perfection par l'incarnation du Verbe. Le monde n'a été fait que pour Jésus-Christ, et sans lui le Père ne verroit dans tout cet ouvrage rien qui portât le caractère de son infinie sagesse, ni qui fût digne de ses complaisances.

Hé bien, laissons l'auteur en pleine liberté, ou de considérer le monde comme séparé du Verbe di-

vin, ou de confondre le Verbe avec l'ouvrage de Dieu, quoiqu'il n'y ait que l'humanité de Jésus-Christ qui soit en effet son ouvrage. Ou vous considérez, lui dirai-je, l'ouvrage de Dieu comme infiniment parfait, à cause du Verbe, avec lequel il fait un tout indivisible; ou vous le regardez comme étant d'une perfection bornée, en n'y comprenant pas le Verbe.

Si vous n'y comprenez pas le Verbe; si vous regardez l'ouvrage comme n'ayant qu'une perfection bornée, je conclus que Dieu auroit pu le créer plus parfait qu'il n'est, et qu'ainsi il a violé l'ordre; car c'est nier la puissance infinie de Dieu, que de la borner absolument à un degré précis de perfection finie.

Si au contraire vous regardez l'ouvrage de Dieu comme infiniment parfait, à cause du Verbe qui s'y est uni, et qui fait avec lui un tout indivisible, voici les conséquences que j'en tire. N'oubliez pas que votre unique ressource, pour sauver la liberté de Dieu dans la création de l'univers, étoit de dire qu'un ouvrage d'une perfection bornée et infiniment inférieure à celle de Dieu, ne pouvoit le déterminer invinciblement. Si donc l'ouvrage de Dieu a une perfection infinie, vous ne pouvez plus dire que Dieu a été libre de le créer ou de ne le créer pas. A qui espérez-vous de persuader qu'il étoit aussi bon à Dieu de ne faire rien que de faire un ouvrage infiniment parfait, un ouvrage aussi parfait que lui-même, un ouvrage dans lequel il a mis toute sa perfection, puisque la plénitude de la divinité habite corporellement en Jésus-Christ, et que vous ne voulez jamais

considérer l'ouvrage en tant que détaché de la plénitude de la divinité qui y habite? Selon vous, entre deux êtres bornés, un seul degré de perfection emporte la balance et détermine Dieu invinciblement; et entre le néant et un ouvrage infiniment parfait, l'infinie perfection de cet ouvrage, qui est égale à celle de Dieu, ou pour mieux dire, qui est celle de Dieu même, ne pourra pas emporter la balance et déterminer la volonté de Dieu. Reconnoissez les suites nécessaires de cette doctrine; avouez que cet ouvrage infiniment parfait a dû déterminer Dieu invinciblement; et qu'ainsi il n'a jamais eu aucune liberté par rapport à ses créatures, non plus que par rapport à lui-même, si votre principe est véritable.

CHAPITRE VII.

Il faudroit conclure de ce systême, que le monde est un être nécessaire, infini et éternel.

Si l'auteur persiste à regarder le Verbe divin comme faisant avec l'univers, par l'incarnation, un tout indivisible qui est un ouvrage infiniment parfait, voilà le monde qui, selon l'auteur, est infini en perfection : il ne lui resteroit plus que de le soutenir infini en étendue actuelle. Mais, sans lui imputer cet excès, je me borne à prouver que, selon ses principes, le monde qui est infiniment parfait est un être nécessaire, et qu'il a dû être éternel. En voici la preuve :

S'il a été nécessaire, comme nous venons de le

montrer par les principes de l'auteur, que Dieu créât le monde, parce qu'il étoit plus parfait de le créer que de ne le créer pas; il a été nécessaire aussi que Dieu le créât dès l'éternité : toutes choses étant égales d'ailleurs, sans doute ce qui est éternel est plus parfait en soi que ce qui n'est que temporel.

Il est vrai, répondra l'auteur; mais l'ordre demandoit que le monde ne fût produit que dans le temps, afin qu'il parût que Dieu pouvoit absolument s'en passer, ayant été éternellement sans le produire; de plus, il falloit que le monde marquât, par son commencement, son origine et sa dépendance.

Examinons ces deux raisons l'une après l'autre. Quant à la première, il est faux que l'ordre demandât que le monde fût créé dans le temps, pour marquer que Dieu pouvoit absolument s'en passer; l'ordre ne peut avoir voulu marquer ce qui n'étoit pas vrai. Selon l'auteur, comme nous l'avons prouvé, Dieu ne pouvoit absolument se passer du monde : donc l'ordre n'a pu suspendre la création du monde, pour marquer que Dieu pouvoit absolument s'en passer : puisque Dieu ne pouvoit se passer du monde, et que l'ordre en demandoit la création, comme la chose la plus parfaite, Dieu ne pouvoit en différer la création pour montrer qu'il étoit libre de ne le créer pas. Voilà donc la première évasion de l'auteur détruite, et mon raisonnement revient toujours : il étoit meilleur en soi que l'ouvrage fût éternel, que temporel : donc l'ordre, qui exige toujours le plus parfait, a dû exiger de Dieu l'éternité du monde.

Prenez garde encore que la réponse de l'auteur se détruit elle-même, de quelque côté qu'il se tourne.

Quand même, comme il le prétend, l'ordre auroit voulu que le monde ne fût créé que dans le temps, ce ne pourroit pas être pour montrer que Dieu a été libre de créer le monde, ou de ne le créer pas. Il faut dire, au contraire, que si Dieu a tant différé la création du monde, c'est qu'il ne pouvoit le créer plus tôt; car il ne pouvoit violer l'ordre, qui exigeoit ce retardement. Ainsi il n'a pu montrer son souverain domaine et sa parfaite liberté à l'égard de la création, par une suspension qui ne venoit que d'une absolue et immuable nécessité.

Maintenant venons à la seconde raison dont l'auteur paroît éblouir ses lecteurs. Pourquoi veut-il que Dieu n'ait pu marquer la dépendance de son ouvrage, qu'en le créant dans le temps? Dieu n'a-t-il pas fait les rayons du soleil aussi anciens que le soleil même? et n'a-t-il pas mis néanmoins dans ces rayons la marque de leur origine? Ne voit-on pas manifestement qu'ils viennent du soleil pour éclairer l'univers? Comment l'auteur ose-t-il dire que Dieu ne pouvoit pas de même mettre dans son ouvrage une impression si claire de sa puissance, que chaque créature portât pour ainsi dire le sceau de la création? Non-seulement il faut que l'auteur avoue que Dieu l'a pu; mais il ne peut éviter de dire qu'il l'a fait, puisque, selon saint Paul (1), Dieu se rend sensible dans ses ouvrages, et nous y découvre ses merveilles. Mais regardons encore cette vérité de plus près. Un architecte qui fait un bâtiment, un peintre qui fait un tableau, ne marque pas par la date de son ouvrage, que cet ouvrage ne s'est pas fait de

(1) *Rom.* I. 20.

lui-même, et qu'il en est l'auteur : on voit ce bâtiment, on considère ce tableau, on ne sait point quand est-ce qu'ils ont été faits ; mais, sans savoir le temps, on voit bien que des mains savantes et industrieuses ont formé cet édifice, qu'un habile pinceau a uni toutes ces couleurs ; le bâtiment et le tableau portent l'un et l'autre la marque évidente de l'industrie de l'ouvrier. Il en est de même du monde : ouvrez les yeux, le monde entier se présente à vous comme un miroir où la puissante main de Dieu est représentée ; on y voit un dessein marqué et suivi en tout. Dire que le hasard l'a fait, c'est la même folie que de dire : Un bâtiment régulier et d'une superbe architecture s'est formé de soi-même par le pur hasard. Il n'est pas question de savoir quand est-ce que l'univers a été fait. Enfin il porte la marque de son origine ; on ne peut le voir sans préoccupation, et n'avouer pas qu'une main également puissante et sage l'a formé. Quand même il seroit éternel, il faudroit reconnoître qu'une sagesse éternelle en auroit arrangé toutes les parties pour composer un tout où l'art éclate si parfaitement. L'art qui règne manifestement dans toute la nature est donc la marque du doigt de Dieu, et comme son sceau sur son ouvrage. Il n'en falloit point d'autres marques ; et, s'il en eût fallu, nous devons croire que Dieu en auroit trouvé. Lui qui est le maître de toutes les pensées des esprits, ne pouvoit-il pas les rendre aussi attentifs qu'il l'auroit voulu à l'opération par laquelle il fait tout en tous ? La volonté par laquelle il auroit modifié ainsi les esprits eût été sans doute très-simple et très-générale. Cela étant, Dieu pouvoit faire le

monde éternel. S'il l'a pu, il l'a dû; s'il l'a dû, il l'a fait; car il ne viole jamais l'ordre, qui préfère toujours le plus parfait.

De plus, le fait de la création, quoique très-certain de toute la certitude dont un fait historique est capable, n'étoit point la marque de l'origine de l'univers dont Dieu devoit se servir, pour montrer que l'univers étoit son ouvrage : il falloit une marque qui frappât soudainement et sans discussion tous les esprits attentifs. C'est ce que le bel ordre de l'univers fait admirablement; mais c'est ce que la preuve historique de la création ne sauroit faire : elle n'est que dans le seul livre que nous appelons l'Ecriture sainte, inconnu à la plupart des peuples et des siècles. Tous les anciens philosophes payens ont ignoré ce fait; il n'y a que les Juifs et les Chrétiens qui en aient été instruits; c'est-à-dire que cette histoire de la création du genre humain n'a été sue que par la moindre partie des hommes. Comment cette histoire sera-t-elle la marque évidente de la dépendance du monde à l'égard de son Créateur, puisque au contraire nous avons besoin tous les jours de prouver ce fait, qui est si ancien et si ignoré, par l'art admirable qui reluit dans les créatures, et par la dépendance qui est essentiellement renfermée dans l'idée des êtres qu'on nomme contingens? Encore une fois, je conviens que le fait de la création est prouvé par la plus authentique de toutes les histoires, et qu'il est très-propre à persuader la religion à tous ceux qui liront cette histoire attentivement; mais je prétends que Dieu a mis dans son ouvrage une autre marque beaucoup plus éclatante et plus universelle de sa dépendance,

dance, je veux dire l'art divin qui règne dans toute la nature. Pour l'un, il faut lire un livre, ou entendre parler ceux qui l'ont lu : pour l'autre, il ne faut qu'ouvrir les yeux. Et en effet, combien d'hommes, sans connoître l'histoire de l'Ecriture, sur la simple inspection de l'univers, ont connu que Dieu l'avoit formé! Combien donc la sagesse de Dieu se seroit-elle mécomptée, si, malgré l'ordre inviolable qui tend toujours au plus parfait, elle avoit renoncé à ce qui est le plus parfait en soi-même, savoir, l'éternité du monde, pour nous donner par une création temporelle, marquée dans un seul livre inconnu à tant de nations, un signe de la dépendance des créatures, moins éclatant, moins universel, et moins connu que la chose signifiée même.

Toutes les raisons par lesquelles l'auteur peut soutenir que le monde n'a pas dû être éternel tombent donc d'elles-mêmes. Si rien n'a pu en empêcher la création dès l'éternité, il faut conclure, selon l'auteur, qu'il est effectivement éternel, et qu'il n'a pu être autrement ; car l'ordre immuable y a déterminé Dieu invinciblement, comme à la chose la plus parfaite.

Reste maintenant d'appliquer à l'éternité qu'on appelle *a parte ante*, ce que l'auteur dit pour celle qu'on nomme *a parte post*. L'ouvrage de Dieu, selon lui, doit porter le caractère de son éternité et de son immutabilité : donc il faut que l'ouvrage de Dieu soit éternel *a parte post*. Autrement sa volonté qui déferoit ce qu'elle a fait seroit inconstante. Ne pourrois-je pas lui dire de même : Il faut que l'ouvrage de Dieu soit éternel *a parte ante* ; autrement sa vo-

lonté, qui auroit fait ce qu'elle n'avoit pas fait auparavant, seroit capable de nouveauté et d'inconstance. Si la destruction de l'ouvrage de Dieu marque qu'il cesse de vouloir ce qu'il a voulu, le commencement de l'ouvrage marque aussi qu'il commence à vouloir ce qu'il ne vouloit pas. Si donc, selon l'auteur, l'ouvrage de Dieu ne peut jamais finir, il faut, par la même raison, qu'il n'ait jamais commencé, et qu'il soit éternel *a parte ante*, aussi bien qu'*a parte post*. Voilà donc, d'un côté, l'unique raison tirée de l'ordre, que l'auteur alléguoit contre l'éternité du monde *a parte ante*, entièrement détruite : de l'autre côté, voilà les raisons dont l'auteur se sert pour montrer l'éternité du monde *a parte post*, également concluantes pour son éternité *a parte ante*. Il s'ensuit donc, selon ses principes, quand ils sont exactement poussés jusqu'au bout, que le monde infiniment parfait est éternel et nécessaire comme Dieu même; avec cette seule différence, que, si Dieu a été nécessaire au monde pour sa création, le monde a été nécessaire à Dieu pour l'accomplissement de son ordre inviolable, c'est-à-dire, pour la conservation de sa nature infiniment parfaite. Ainsi l'existence du monde dépend de la puissance de Dieu, et l'infinie perfection de Dieu dépend de la création éternelle du monde; en sorte que Dieu ne peut non plus se passer de créer le monde, que d'engendrer son Verbe. Si cela est, l'essence divine n'est point un être absolu et indépendant; car on ne peut la concevoir sans concevoir l'ordre, et on ne peut concevoir l'ordre sans concevoir aussi le monde existant, comme un être

qui est hors de Dieu, et qui lui est pourtant nécessaire. Il est vrai que, dans cette opinion, on conçoit toujours le monde comme créé, mais comme créé nécessairement, et comme étant essentiellement attaché à l'ordre qui est l'essence divine. Or ce seroit à la créature une souveraine perfection, d'avoir non-seulement une existence nécessaire, mais nécessaire à Dieu même ; et ce seroit à Dieu une souveraine imperfection, de ne pouvoir être parfait, en un mot, de ne pouvoir être Dieu même sans l'existence actuelle de sa créature.

CHAPITRE VIII.

Preuves de la liberté de Dieu, dans lesquelles il paroît que Dieu a pu véritablement créer un ouvrage plus parfait que le monde, et en créer aussi un moins parfait.

Après avoir montré les excès étonnans où les principes de l'auteur le mènent insensiblement malgré lui, il est temps d'établir d'autres principes clairs, qui détruisent les siens, et qui n'aient aucun des inconvéniens dans lesquels il tombe.

Cherchons donc la liberté de Dieu dans les volontés qu'il a par rapport à ses créatures. Représentons-nous, selon la belle image que nous donne saint Augustin (1), tout ouvrage de Dieu comme étant dans une espèce de milieu entre l'Etre su-

(1) *Contra Ep. Manich. quam vocant fundam.* cap. XXXIII, etc. n. 36 et seq. tom. VIII.

prême et le néant, qui sont comme ses deux extrémités. De quelque côté que la créature se tourne, elle aperçoit un espace infini : l'être borné, en tant que borné, est infiniment distant de l'Être infini ; en tant qu'être, quoique borné, il est infiniment distant du néant ; la distance infinie qui est entre la créature et le néant, est en elle la marque de la perfection infinie de celui qui la fait passer du néant à l'être. Par là tout degré d'être est bon et digne de Dieu : par là le moindre degré d'être porte en lui le caractère de l'infinie perfection du créateur.

Il faut donc se représenter (et en cela l'imagination, bien loin de dérégler l'esprit, ne fait que le soulager, pour rendre ses opérations plus parfaites) il faut donc se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage, comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés, d'un côté, montent, et de l'autre, descendent toujours à l'infini. Dieu voit tous ces degrés ; mais, comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé, au-dessus duquel il n'en voie encore d'autres qui sont possibles ; il n'en voit même aucun de déterminé qui ne soit fini, et qui par conséquent n'en ait encore d'infinis au-dessous de lui.

Dieu, comme nous l'avons vu, n'a point de liberté par rapport à lui-même. La liberté est une puissance de choisir. Qui dit choisir, dit prendre une chose plutôt qu'une autre. Celui donc qui trouve tout dans un seul objet indivisible, et qui ne peut jamais s'empêcher de le vouloir, n'a rien à choisir de ce côté-là. Mais du côté de ses ouvrages tout s'offre à Dieu, et tout est digne de son choix. Il ne

peut rien faire que de bon; par conséquent tout ce qui est possible, s'il est vraiment possible, et si ce n'est point un jeu de mots que de lui donner ce nom de possible, est bon et conforme à l'ordre. Si on prend pour l'ordre la sagesse immuable de Dieu, qui est son essence même, il faut donc que l'ordre, qui dans ce sens est la nature divine, s'accommode de tous les divers degrés de perfection auxquels Dieu peut borner son ouvrage.

Ajoutons que Dieu ne peut faire une créature qui rassemble en elle tous les degrés de perfection possibles; car cette créature, ou seroit infiniment parfaite, auquel cas elle seroit Dieu même, ou n'auroit qu'un degré fini de perfection, et par conséquent il y auroit encore d'autres degrés de perfection possibles au-dessus de ceux qu'elle posséderoit. Il ne faut donc pas s'imaginer que la puissance de Dieu soit infinie, en ce qu'il peut produire une créature infiniment parfaite. En produisant cet être, il se produiroit lui-même; il produiroit son Verbe, comme dit souvent saint Augustin, et non une créature. Ainsi, à force de vouloir étendre sa fécondité et sa puissance, on la détruiroit; car on le mettroit par-là dans une vraie impuissance de produire quelque chose hors de lui.

En quoi la puissance de Dieu sera-t-elle donc infinie? Ou ce sera en ce que Dieu peut produire un certain degré de perfection finie, au-delà duquel il ne peut plus rien; ou ce sera en ce qu'il peut choisir librement dans cette étendue de degrés de perfection finie, qui montent et qui descendent toujours à l'infini. Mais oseroit-on dire qu'il y a un degré

précis et fixe de perfection finie au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire?

La puissance de Dieu, dira peut-être l'auteur, pourroit absolument aller plus loin, et en ce sens elle est sans bornes; mais l'ordre la détermine à s'arrêter là.

Cette misérable évasion a été déjà trop détruite. Dieu n'a aucune puissance pour les choses qu'il ne pourroit faire, sans cesser d'être Dieu : or il ne peut, sans cesser d'être Dieu, violer l'ordre, qui est son infinie sagesse et son infinie perfection : de plus, il ne faut jamais regarder l'ordre et la puissance divine comme deux choses dont l'une arrête l'action de l'autre. La puissance divine et l'ordre ne sont que l'essence infiniment parfaite de Dieu : ce que Dieu ne peut pas selon l'ordre, il ne le peut en aucun sens, non plus qu'il ne peut se détruire soi-même.

Reprenons maintenant la suite de notre preuve. S'il y a un degré précis et fixe de perfection finie, au-delà duquel Dieu ne puisse rien produire, selon l'ordre, il s'ensuit clairement que sa puissance est absolument bornée à ce degré; qu'il n'en a aucune au delà; et par conséquent que cette puissance ne peut en aucun sens être nommée infinie.

Que si on a horreur de cette impiété, et qu'on reconnoisse en Dieu la puissance d'ajouter toujours, en montant vers l'infini, de nouveaux degrés de perfection à tout degré déterminé qu'il aura mis dans son ouvrage; voilà la puissance infinie de Dieu sauvée; mais voilà aussi le principe fondamental

de l'auteur miné sans ressource. Car, bien loin que Dieu ne puisse produire que le plus parfait, il s'ensuit qu'il ne peut jamais produire le plus parfait, puisqu'il peut toujours ajouter quelque nouveau degré de perfection à toute perfection déterminée.

Nous n'avons plus qu'à rassembler les vérités déjà établies, et nous trouverons la parfaite liberté de Dieu, que saint Augustin appelle libre arbitre, et dont Tertullien dit que notre liberté est une image et un écoulement. Nous avons remarqué, avec saint Augustin, que le moindre degré de perfection est infiniment distant du néant, aussi bien que les degrés qui lui sont supérieurs. Tous les degrés supérieurs qui sont concevables, sont infiniment distans de Dieu, aussi bien que ce degré inférieur. Que s'ensuit-il de là? qu'encore qu'ils soient inégaux entre eux, ils sont pourtant également inférieurs à Dieu, puisque, entre plusieurs distances infinies, il n'y en a point de plus grandes les unes que les autres.

Non-seulement ce raisonnement est bon en lui-même, mais il est décisif contre l'auteur, par les principes de l'auteur même. Je ne fais que dire, sur les degrés infinis de perfection possible, ce qu'il a dit sur l'éternité du monde. Ecoutons ses paroles (1) : « Ne pensez point que Dieu ait retardé » la production de son ouvrage : il aime trop la » gloire qu'il en reçoit en Jésus-Christ. On peut » dire en un sens très-véritable, qu'il l'a fait aus» sitôt qu'il a pu le faire. Car, quoique à notre égard » il l'ait pu créer dix mille ans avant le commen» cement des siècles, dix mille ans n'ayant point

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1er disc. art. V.

» de rapport à l'éternité, il ne l'a pu faire ni plus » tôt ni plus tard, puisqu'il a fallu qu'une éternité » les précédât. » Et encore (1) : « Il suffit de dire » qu'une éternité a dû précéder l'incarnation du » Verbe, pour faire comprendre que ce grand » mystère n'a été accompli ni trop tôt ni trop » tard. »

Vous voyez qu'il suppose que l'ordre n'a pas permis à Dieu de faire le monde éternel; d'où il conclut que Dieu n'a pu faire le monde ni plus tôt ni plus tard qu'il l'a fait, puisqu'une durée plus longue de dix mille ans, que celle qu'il a donnée à son ouvrage, en remontant vers l'origine, seroit toujours également disproportionnée à l'éternité. Je n'ai maintenant qu'à dire à l'auteur : Tous les divers degrés de perfection finie, quoique inégaux entre eux, ont une égale disproportion avec l'infinie perfection du Créateur; comme les dix mille ans ajoutés au commencement des siècles, quoique inégaux à la durée présente du monde, ne laissent pas d'être aussi disproportionnés qu'elle à l'éternité de Dieu : si donc Dieu a pu, selon vous, renoncer à ces dix mille ans, qui, comparés à la durée présente du monde, la surpassent de beaucoup; si Dieu a été libre d'y renoncer, parce que cette augmentation de dix mille ans auroit laissé la durée du monde sans rapport et sans proportion avec l'éternité, ne devez-vous pas avouer de même que Dieu a pu renoncer aussi à certains degrés de perfection possibles, et se borner aux inférieurs; parce que, quand même il auroit ajouté à son ouvrage ces degrés supérieurs

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1er disc. art. VI.

de perfection, l'ouvrage seroit toujours demeuré sans rapport et sans proportion avec l'infinie perfection de Dieu? Comme Dieu n'a point eu de raison, par rapport à l'éternité, de faire le monde dix mille ans plus tôt qu'il ne l'a fait, Dieu n'a point eu de raison aussi pour préférer, dans la création de son ouvrage, le centième degré de perfection, par exemple, au cinquantième, puisque le centième n'est pas moins inférieur que le cinquantième à l'infinie perfection de Dieu qui choisit; tous les deux étant également disproportionnés, et sans rapport à cette perfection.

Dans cette supériorité infinie de Dieu, qui lui rend toutes les choses possibles également indifférentes, je trouve une parfaite liberté. Comme il est infiniment au-dessus de tout ce qu'il peut choisir, il est souverainement libre d'une liberté qui est la perfection souveraine. Nous-mêmes nous sommes libres à proportion que nous participons davantage à cette perfection et à cette supériorité, sur les choses qui s'offrent à notre choix. Mais laissons ce qui regarde notre liberté, parce qu'il auroit besoin d'une explication plus étendue : bornons-nous maintenant à celle de Dieu. Il voit toute créature possible, à quelque degré de perfection qu'il lui plaise l'élever ou l'abaisser, infiniment distante de lui et du néant. Le premier des anges et un atôme sont sans doute très-inégaux entre eux; mais l'un n'est pas plus éloigné que l'autre de Dieu et du néant, puisqu'ils en sont tous deux infiniment distans.

Dieu étoit donc libre pour faire le monde, ou pour ne faire rien; parce que, selon le langage des

Ecritures, les créatures les plus nobles *sont réputées néant devant lui* (1). Elles sont toujours infiniment distantes de son infinie perfection. Il a été libre de faire le plus parfait ou le moins parfait, parce que le moins parfait est infiniment distant du néant, et porte par-là le caractère de l'infinie perfection du Créateur, et que le plus parfait est infiniment inférieur, aussi bien que le moins parfait, à l'infinie perfection. Il a été libre de créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu, et il a pu le créer avec la durée qu'il lui a donnée : il pouvoit aussi le créer dix mille ans avant le commencement des siècles, parce que le monde est toujours digne de lui, et que le monde est pourtant trop au-dessous de lui pour déterminer Dieu, par sa perfection, à le tirer du néant. Il est libre, après l'avoir créé, de le détruire quand il lui plaira ; non qu'il puisse être inconstant dans ses desseins, et cesser de vouloir ce qu'il a voulu, mais c'est que Dieu, toujours infini au-dessus de son ouvrage, et par conséquent entièrement indépendant de la gloire qu'il en peut tirer, a pu résoudre dans son conseil libre, qui est éternel et immuable, de ne faire le monde que dans un certain temps, et de ne le laisser durer qu'un certain nombre de siècles. La fin, non plus que le commencement de son ouvrage, ne marqueroit en lui aucune ombre de changement, puisque ce seroit par une volonté éternelle et immuable qu'il lui auroit donné une fin aussi bien qu'un commencement. Pour changer, il faut, ou commencer de vouloir ce qu'on ne vouloit pas, ou cesser de vouloir ce qu'on a voulu. Mais si je fais

(1) *Is.* XL. 17.

un ouvrage dans le dessein de ne le faire subsister que deux ans, et qu'après les deux ans je le détruise, mon dessein s'accomplit ; et bien loin que la destruction de mon ouvrage soit en moi une inconstance, elle est au contraire l'accomplissement d'une volonté très-constante, et je serois même inconstant si je ne le détruisois dans le temps où j'ai résolu de le détruire. Il faut raisonner de même pour Dieu ; il peut avoir voulu éternellement et immuablement que son ouvrage eût un commencement et une fin ; en ce cas, le commencement et la fin de l'ouvrage sont également l'exécution de la volonté constante et immuable de Dieu : et ne voyons-nous pas que, par une volonté incapable de changement, il fait changer tous les jours toute la nature ?

Dans tous les choix que Dieu fait pour agir au dehors ou pour n'agir pas, pour produire le plus ou le moins parfait, il ne faut point chercher d'autre raison que sa supériorité infinie et son domaine souverain sur tout ce qu'il peut faire. Il est si grand qu'une créature ne peut avoir en elle de quoi le déterminer à la préférer à une autre. Elles sont toutes deux bonnes et dignes de lui, mais toutes deux infiniment au-dessous de sa perfection. Voilà sa pure liberté, qui consiste dans la pleine puissance de se déterminer par lui seul, et de choisir sans autre cause de détermination que sa volonté suprême, qui fait bon tout ce qu'elle veut. Voilà ce que l'Ecriture appelle *son bon plaisir, et le décret de sa volonté.* Si nous le méditons bien, nous trouverons que la plus haute idée de perfection est celle d'un être qui dans son élévation infinie au-dessus de tout,

ne peut jamais trouver de règle hors de lui, ni être déterminé par l'inégalité des objets qu'il voit; mais qui *voit les choses les plus inégales, égalées en quelque façon, c'est-à-dire également rien, en les comparant à sa hauteur souveraine* (1); et qui trouve dans sa propre volonté la dernière raison de tout ce qu'il a fait. Cette idée est la plus haute et la plus parfaite que nous ayons, et par conséquent c'est celle que Dieu nous a donnée de sa nature. Après cela, dites que Dieu étant infiniment sage, il ne peut rien faire qu'avec une sagesse qui préfère toujours le meilleur.

La sagesse infinie de Dieu ne peut le déterminer à choisir le meilleur, quand il n'y a aucun objet déterminé qui soit effectivement le meilleur par rapport à sa perfection souveraine, *dont les choses les plus parfaites sont toujours infiniment éloignées* (2).

Il est pourtant vrai que dans ce choix pleinement libre, où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage; il voit cette inégalité de tous les objets entre eux; il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie; il voit leur éloignement infini du néant; il voit tous les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire; il voit une raison générale et supérieure à toutes les autres, qui est celle de son indépendance et de l'imperfection de toute créature par rapport à lui; il y trouve son souverain domaine et sa pleine liberté : il l'exerce, pour faire le bien,

(1) Les mots imprimés en *italique* sont de Bossuet. — (2) Bossuet.

à telle mesure qu'il lui plaît. N'y a-t-il pas, dans toutes les vues de Dieu qui agit librement, une science et une sagesse infinie?

Que ces idées sur la divinité, si conformes à l'Ecriture, sont bien plus hautes et plus pures que celles de l'auteur, qui veut assujétir la volonté de Dieu à ses principes, et lui donner une règle hors de lui, en le déterminant toujours par l'inégalité des êtres possibles. Ecoutons l'Ecriture, qui nous fait entendre ce que c'est que la liberté de Dieu. Elle nous le représente comme se jouant dans la création de l'univers; elle nous montre le monde entier comme une tente dressée le soir par des voyageurs, et qu'on enlève le lendemain; elle nous fait voir ce ciel qui nous couvre par sa voûte immense, et cette terre qui nous porte, comme étant prêts à disparoître. *Ils passeront*, dit-elle, *avec impétuosité, ils s'enfuiront à la face du souverain juge.* Dieu renouvellera tout, en formant *un ciel nouveau et une terre nouvelle*. Ces fréquentes expressions du Saint-Esprit nous font entendre hautement que Dieu ne tient par aucune loi à aucune de ses créatures. Consultez les prophètes; écoutez une comparaison qui paroît basse, mais qui est forte et sensible pour représenter ce que c'est que Dieu, et son droit sur sa créature. Dieu l'a mise dans la bouche de ces hommes célestes, et puis encore dans celle de saint Paul. Le potier, disent-ils, tourne et retourne comme il lui plaît sa matière, qu'il n'a pas faite; et nul ne peut lui demander pourquoi il le fait ainsi. Il lui donne une forme, puis il la brise : n'en cherchez point d'autre raison que sa volonté. Dieu, qui n'est

pas, comme ce vil artisan, assujéti à son ouvrage par les nécessités de la vie, n'a aucun besoin de sa matière; non-seulement il l'arrange, mais il la fait: elle n'est matière, elle n'est rien que par lui. Soit qu'il la forme, soit qu'il la brise, il est sage, il fait ce qu'il veut, et ce qu'il veut est toujours bon. Il a droit de le faire, il montre et il exerce son empire; il est tout à l'égard de cette matière: elle n'est rien pour lui.

CHAPITRE IX.

En quel sens il est vrai de dire que l'ouvrage de Dieu est parfait, et en quel sens il est vrai de dire qu'il est imparfait.

Comment se peut-il faire, dira l'auteur, que Dieu soit libre de créer un être imparfait? Peut-il être l'auteur de l'imperfection?

Il faut remarquer avec saint Augustin, qu'il y a deux sortes d'imperfections; l'une par rapport à la perfection considérée en elle-même, et l'autre par rapport au degré de perfection auquel Dieu a fixé la nature de chaque être. De cette première façon tout est imparfait, et Dieu ne peut rien créer qui ne le soit: de l'autre, il nous dit lui-même que tout ce qu'il a créé étoit très-bon, c'est-à-dire très-parfait, parce que chaque être est sorti des mains de son créateur avec tout le degré de perfection convenable à son état et à sa nature. Si Dieu n'avoit pas créé tous les êtres avec ce degré de perfection, on pourroit dire, en

quelque manière, qu'il seroit l'auteur de l'imperfection, parce qu'il refuseroit à son ouvrage la perfection que l'ordre lui destine; mais au contraire, Dieu donnant à chaque être tout ce qui lui convient (*), quand un être n'a pas le degré de perfection auquel Dieu a fixé sa nature, c'est un défaut contraire à l'ordre, et ce défaut ne peut venir de Dieu; car Dieu ne peut, contre sa propre volonté et sa propre sagesse, ôter à son ouvrage ce qu'il lui a donné pour former sa nature. Quand l'ouvrage de Dieu est imparfait en ce sens, il faut que cette imperfection vienne de la volonté créée. La créature intelligente peut pécher, c'est-à-dire qu'elle est fragile et corruptible, à cause du néant d'où elle est tirée, et que sa fragilité est comme le caractère du néant qu'elle porte toujours empreint. Qu'est-ce que se corrompre? c'est se diminuer. Comment la volonté créée peut-elle se diminuer elle-même? C'est en voulant; car si la volonté étoit diminuée par autre chose que par son propre vouloir, elle ne se diminueroit pas elle-même; c'est donc par son propre vouloir que la volonté se diminue et se corrompt elle-même. Cette diminution volontaire est son péché; car elle se rend par-là contraire à l'ordre, c'est-à-dire au degré de perfection où la sagesse divine avoit fixé sa nature. Cette sorte d'imperfection, quoiqu'elle ne consiste en rien de réel et de positif, ne peut être dans l'ouvrage quand il sort des mains de Dieu; autrement Dieu auroit fait un ouvrage contraire à lui-même. Le péché de la créature intelligente peut at-

(*) Tout ce qui précède, depuis le commencement de l'alinéa, est de Bossuet.

tirer aussi une diminution de l'ouvrage matériel; car l'univers étant fait pour l'homme, et l'homme s'étant diminué volontairement, il mérite, pour punition de son péché, que ce qui est fait pour lui soit diminué, et que toute la nature, qui est à son usage, n'ait plus pour lui les mêmes facilités et les mêmes charmes. Mais enfin vous voyez que Dieu donnant à chaque être tout ce qui lui convient, selon le genre de perfection auquel il le borne, l'ordre et la sagesse de Dieu reluisent toujours dans la formation des créatures même les moins parfaites.

On voit donc qu'il y a une sorte d'imperfection qui n'est point contraire à la sagesse de Dieu. Dès qu'une créature est bornée en perfection, il y a en elle la négation de tous les degrés de perfection supérieure à la sienne. Cette imperfection n'est pas l'ouvrage de Dieu, car elle n'est rien de positif; mais Dieu la laisse dans son ouvrage. Si vous me demandez pourquoi, je vous répondrai : C'est parce que Dieu ne peut produire hors de lui un être infiniment parfait, qui, étant aussi parfait que lui, seroit une seconde divinité. Ainsi tout être, à quelque haut degré de perfection borné que Dieu l'élève, a toujours inévitablement en soi, par ses bornes, la négation ou l'absence d'un nombre infini de degrés de perfection possibles.

Ces deux sortes d'imperfections dont je viens de parler, sont expliquées par saint Augustin dans un livre qu'il a fait sur l'*Ordre*. D'où vient, dit ce Père, que les créatures sont imparfaites ? Faut-il en accuser la sagesse du créateur? D'abord il répond que souvent ce qui paroît un défaut dans une partie de l'univers

l'univers, est une perfection par rapport au tout, et aux raisons secrètes de l'auteur de la nature pour l'accomplissement de son ouvrage. Remarquez, en passant, que cette réponse suffit pour renverser le systême de l'auteur; car si nous voyons, par exemple la pluie tomber dans la mer, quoique nous n'en connoissions aucune utilité, il faut conclure, selon saint Augustin, que ce qui paroît un défaut est une perfection par rapport aux raisons secrètes de l'auteur de la nature, qu'il ne faut jamais espérer de découvrir toutes.

Mais reprenons la suite du raisonnement de saint Augustin. Ce Père montre que l'ouvrage de Dieu, en sortant de ses mains n'a aucune des imperfections du premier genre, c'est-à-dire qu'il ne manque d'aucune des perfections qui lui conviennent, selon le genre auquel Dieu l'a borné : mais ce Père ne se borne pas à cette réponse; il avoue aussi que Dieu n'a pas donné à son ouvrage des perfections qu'il auroit pu y mettre à l'infini, qu'il ne l'a pas créé infiniment parfait, c'est-à-dire, comme saint Augustin l'explique lui-même, qu'il n'a pas engendré son Verbe en créant le monde, et que le monde n'est pas le Verbe divin. Il y a, dit-il, cette différence entre ce qui est *produit de Dieu* et ce qui est *produit par lui*. Ce qui est *produit de lui* est infiniment parfait comme lui, c'est son Verbe : ce qui n'est que *produit par lui* tient de lui d'être, et par conséquent d'être bon; mais ce qui n'est que produit par lui tient aussi du néant d'où il est tiré, de n'être qu'avec mesure, de pouvoir se diminuer, et de pouvoir même n'être plus. Ainsi le caractère essentiel de la créature

est d'être bonne, puisqu'elle vient de Dieu ; mais de n'être bonne que jusqu'à une certaine mesure, et par conséquent d'être en ce sens imparfaite, parce qu'elle n'est pas Dieu même, qui est le seul être parfait. Que cette doctrine est propre à nous faire entendre une vérité renfermée dans l'idée que nous avons de l'être infiniment parfait ! C'est qu'il peut faire le plus et le moins, tantôt l'un, tantôt l'autre, ou tous les deux ensemble, ou bien jamais ni l'un ni l'autre. Qui peut le plus, et qui peut aussi le moins, pour les unir ou les séparer, comme il lui plaît, peut sans doute davantage que celui qui ne peut jamais que le plus. Un architecte, qui peut quand il lui plaît faire des palais vastes et magnifiques, et quand il lui plaît des maisons médiocres, mais régulières et bien disposées, est sans doute plus grand et plus parfait dans son art que celui qui ne pourroit jamais faire que des palais superbes.

CHAPITRE X.

De quelle manière Dieu agit toujours pour sa gloire.

Tout cela ne va pas encore, dira peut-être l'auteur, au fond de la difficulté. Je ne prétends pas que Dieu ne puisse laisser dans le néant les substances du genre le plus parfait, et créer celles qui sont d'un degré inférieur de perfection ; mais je soutiens que si Dieu préfère l'être le moins parfait au plus parfait, c'est par quelque motif qui a un rapport secret à sa gloire, pour laquelle il agit toujours : or il est

certain que l'ouvrage le plus parfait, quand il est pris dans son tout, glorifie Dieu davantage que le moins parfait. L'intérêt de sa gloire, qu'il cherche uniquement, le détermine donc toujours à mettre la plus grande perfection dans tout ce qu'il fait.

Mais tranchons la difficulté. Je conviens que la fin que Dieu se propose est toujours infiniment parfaite. Sa fin c'est lui-même; il ne peut donc agir que pour sa gloire; mais quoiqu'il ne puisse agir que pour elle, toutes les fois qu'il agit, n'est-il pas vrai, selon l'aveu de l'auteur même, que Dieu est libre de n'agir pas, et de ne vouloir point de cette gloire? N'est-il pas vrai, selon l'auteur (1), *que la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle* : il convient donc en ce point avec saint Thomas, et avec tous les théologiens, qui nomment cette gloire *accidentelle*. Ainsi nous ne devons pas nous laisser éblouir par ces maximes générales : Dieu agit toujours pour sa plus grande gloire. Cette gloire que Dieu tire de son ouvrage est toujours bornée, comme l'ouvrage qui la procure, et par conséquent infiniment inférieure à Dieu. Sans doute sa plus grande gloire est sa gloire essentielle, qui consiste à n'avoir jamais besoin de la gloire extérieure et accidentelle qu'il tire de ses ouvrages. Cette gloire extérieure étant accidentelle et bornée, en tant qu'accidentelle, Dieu peut la rejeter toute entière ou en partie, comme il lui plaît; en tant que bornée, elle ne peut jamais monter à un degré au-dessus duquel on ne puisse en concevoir d'autres, et par conséquent, bien loin que Dieu cherche toujours dans son

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1er disc. art. IV.

ouvrage le plus haut degré de gloire, il est manifeste qu'il en laisse toujours de possibles à l'infini au-dessus de celui qu'il choisit. On voit par là combien est fausse cette proposition générale et absolue : *Dieu cherche toujours dans son ouvrage sa plus grande gloire*, si l'on fait consister cette plus grande gloire dans le plus ou moins de degrés de perfection dans sa créature.

Quoi! dira-t-on, oseriez-vous soutenir que Dieu peut créer le monde matériel sans aucune nature intelligente pour en admirer la beauté et l'ordre? C'est sortir de la question. Quand même la sagesse de Dieu demanderoit que le monde, avec tous ses ornemens, ne fût point créé sans natures intelligentes qui pussent l'admirer, il ne s'ensuivroit pas que Dieu fût nécessairement déterminé à donner au monde le plus haut degré de perfection, pour exciter une plus grande admiration dans les natures intelligentes, et pour se procurer une plus grande gloire. Il pourroit se faire que la sagesse de Dieu demanderoit que cet ouvrage ne fût point si admirable, sans être admiré, et que néanmoins Dieu seroit libre d'augmenter ou de diminuer cette perfection de l'ouvrage, et cette admiration des natures intelligentes comme il lui plairoit.

Mais allons plus loin. Cet ordre et cette beauté de l'univers ne seroit-ce pas un fruit de la sagesse et de la puissance divine? Quoiqu'il n'y eût aucune nature intelligente, la création de la matière qui auroit passé du néant à l'être, l'arrangement, la proportion, l'harmonie de toutes les parties du monde, la justesse de leurs mouvemens, le rapport industrieux

qu'ils auroient tous à la même fin avec une si grande variété ; tout cela ne marqueroit-il pas un génie fécond et une main toute-puissante? tout cela ne seroit-il pas agréable aux yeux de Dieu? tout cela ne seroit-il pas digne de sa complaisance? Est-il vrai que les esprits qu'il a créés ajoutent beaucoup à la perfection de son ouvrage, et que leur admiration augmente sa complaisance? Mais que lui revient-il de la beauté de la nature et de l'admiration des esprits, sinon de s'y complaire et d'y voir sa grandeur marquée? Mais au lieu qu'il se complaît maintenant dans la beauté de la nature et dans l'admiration qu'elle cause aux esprits, selon la supposition que nous faisons, il se seroit complu seulement dans la beauté de la nature inanimée : comme l'ouvrage eût été moins parfait, il s'y seroit moins complu ; car il se complaît en chaque créature selon le degré d'excellence qu'il y met; mais enfin il s'y seroit complu. Cette complaisance n'est autre chose que l'amour qu'il a pour sa perfection infinie, et pour tout ce qui en est quelque écoulement. Plus la créature est parfaite, plus elle ressemble à la perfection divine; ainsi, plus elle est parfaite, plus Dieu l'aime et se complaît à y voir son image. Mais enfin il n'a aucun besoin de cette complaisance pour être heureux; comme il n'en a aucun besoin, il ne la cherche qu'autant qu'il lui plaît. Quelque grande qu'elle fût, elle seroit toujours bornée, et elle ne pourroit jamais augmenter le fonds infini de sa félicité naturelle, qui lui vient de la complaisance qu'il a en lui-même.

Cette gloire extérieure ne mettant rien en Dieu, et étant accidentelle, de l'aveu même de l'auteur, il

faut conclure que Dieu la peut vouloir au degré qu'il lui plaît, et qu'il ne la peut jamais vouloir qu'à un degré fini, parce qu'il ne peut jamais, comme nous l'avons vu, faire des créatures infiniment parfaites. La mesure de cette gloire lui est donc arbitraire, aussi bien que la mesure de perfection qu'il peut mettre dans son ouvrage.

CHAPITRE XI.

L'ordre, en quelque sens qu'on le prenne, ne détermine jamais Dieu à l'ouvrage le plus parfait.

Si on considère l'ordre du côté de Dieu, c'est sa sagesse qui rapporte tout à sa gloire, et qui prend des moyens propres à se la procurer. En ce sens, l'ordre ne peut jamais être qu'égal dans tous les ouvrages de Dieu; car Dieu, en tout ce qu'il fait, veut sa gloire, et prend des moyens parfaitement convenables pour se la procurer, selon la mesure où il la veut. Ainsi, qu'il fasse peu ou qu'il fasse beaucoup, qu'il ne crée qu'un atôme inanimé ou qu'il crée l'univers tel que nous le voyons, l'ordre est toujours le même; car Dieu prend toujours ses mesures pour l'exécution avec une égale sagesse, dans tous ses desseins inégaux. Ainsi l'ordre pris en ce sens ne peut jamais déterminer Dieu au plus parfait, puisque l'ordre a une perfection toujours infinie indépendamment des degrés de perfection des divers ouvrages.

Je ne crois pas que l'auteur veuille considérer l'ordre comme une loi suprême, qui n'est ni le créa-

teur, ni son ouvrage : ce seroit le destin. Reste donc de considérer l'ordre du côté de l'ouvrage de Dieu : c'est ainsi que saint Augustin l'a regardé. En ce sens, l'ordre est une modification de l'être créé. Cette modification est un bien, qui se trouve toujours dans toute créature à quelque degré ; mais il peut s'y trouver à différens degrés, en montant ou en baissant à l'infini, selon qu'il plaît à Dieu. Il ne fait jamais rien qu'avec ordre : non-seulement il agit avec un ordre infini de sa part, comme nous l'avons vu, mais encore il met un ordre borné dans son ouvrage, qui est un écoulement et une image de son *ordre infini*. Mais enfin cet ordre, qui est dans l'ouvrage, est une perfection produite et bornée ; l'ouvrage ne peut être réel sans avoir quelque degré de bonté et par conséquent d'ordre. Mais cet ordre est capable, comme la bonté et l'être, de monter ou descendre à l'infini, par des degrés qui sont tous indifférens à Dieu.

Ce n'est pas moi qui fais cette décision contre l'auteur. C'est saint Augustin qui parle ainsi contre les Manichéens avec toute l'autorité de l'Eglise catholique. « Nous autres Catholiques chrétiens, dit-il (1), » nous adorons un Dieu de qui viennent toutes cho- » ses, soit grandes soit petites ; de qui vient toute » mesure, soit grande soit petite ; de qui toute » beauté, soit grande soit petite ; de qui tout ordre, » soit grand soit petit. » L'auteur remarquera que tous les Catholiques chrétiens croient que l'ordre, quelque petit qu'il soit, est digne de Dieu. Reprenons les paroles de saint Augustin : « Car toutes

(1) *De Nat. Bon. cont. Manich.* cap. III : tom. VIII.

» choses, d'autant plus qu'elles sont mesurées, em-
» bellies et ordonnées, ont un plus haut degré de
» bonté, et au contraire moins elles sont mesurées,
» embellies et ordonnées, moins aussi elles sont
» bonnes..... Ces trois choses, la mesure, la beauté
» et l'ordre sont donc les biens généraux dans les
» créatures de Dieu..... Dieu est au-dessus de toute
» mesure, de toute beauté et de tout ordre de sa
» créature. Ces trois choses donc, là où elles sont
» grandes, sont de grands biens; là où elles sont pe-
» tites, sont de petits biens; mais là où elles ne sont
» à aucun degré, il n'y a aucun bien. »

Remarquez que saint Augustin, pour sauver la vérité catholique contre les subtilités des Manichéens, met Dieu au-dessus de tout ordre, et l'ordre variable selon ses divers degrés auxquels il plaît à Dieu de le faire monter ou descendre.

Il est vrai, répondra peut-être l'auteur, que l'ordre pris en ce sens est susceptible de divers degrés, qui sont tous bornés, et par conséquent indifférens à Dieu. J'avoue même qu'il est inégal dans les diverses parties de l'univers. Le soleil est plus beau et a plus d'ordre qu'un grain de poussière. Le corps de l'homme est plus parfait que celui d'un ver. Mais je soutiens que l'inégalité même des parties contribue à la perfection du tout, et que le tout renferme toute la perfection que Dieu pouvoit y mettre.

Hé bien! répondrai-je à l'auteur, prenez l'œuvre de Dieu dans son tout; n'en exceptez rien de tout ce que Dieu y a mis pour le perfectionner; n'alléguez point que si chaque partie n'a pas toute la perfection qu'elle pourroit avoir, c'est qu'il ne lui

convient point de l'avoir par rapport au tout. Ne regardez donc plus que le tout, qui est selon vous au plus haut degré de perfection possible; faites-en une exacte estimation, en y comprenant tout ce qu'il a de proportion, d'ordre et de rapport à la gloire de Dieu; en un mot, tout ce que la simplicité des lois générales et particulières peut y avoir mis de perfection en tout genre. Mais, quoi qu'il en soit, n'oubliez rien de tout ce qui peut relever le prix de l'ouvrage considéré dans son tout, afin que nous n'ayons plus besoin de revenir à son estimation.

Cela fait, ou vous croyez que Dieu pourroit lui donner encore un degré de perfection au-delà, ou non. Si vous croyez qu'il ne le peut pas, cette perfection est-elle infinie ou non? Si elle n'est pas infinie, voilà la puissance de Dieu, comme nous l'avons dit tant de fois, bornée à un degré précis de perfection, et on ne peut plus dire, en aucun sens, qu'elle est infinie; ce qui est la détruire. Si au contraire l'ouvrage de Dieu en cet état, où il ne peut plus y rien ajouter, est infini en perfection, le monde infiniment parfait est égal à Dieu, ou plutôt il faudra dire qu'il n'y a point d'autre dieu que le monde.

Mais si vous croyez, au contraire, que Dieu par sa puissance infinie peut ajouter un seul degré de perfection au total de l'ouvrage, pris dans toutes ses parties, et avec la succession de tous les temps qui feront sa durée, Dieu n'a donc pas choisi le plus parfait, et voilà votre principe fondamental que vous ruinez de vos propres mains.

Il faut se souvenir que je n'ai prétendu parler, dans ce chapitre, que de l'ordre en tant qu'il est

une modification de l'être créé, et que, quand j'ai dit qu'une créature ne peut jamais être élevée au plus haut degré de perfection possible, je n'ai parlé que d'une pure créature.

Je n'ignore pas que l'auteur pourra prétendre se tirer sans peine d'un si grand embarras, en disant que l'ouvrage de Dieu est d'un prix infini par l'incarnation du Verbe : c'est un sophisme que j'espère détruire avec évidence ; mais il faut auparavant examiner quelques autres raisons dont il se couvre, et ne laisser aucune question derrière nous, pour traiter ensuite à fond tout ce qui regarde Jésus-Christ.

CHAPITRE XI.

Quand même l'auteur n'auroit pas avoué qu'il y a en Dieu des volontés particulières, il seroit facile de l'obliger à en reconnoître un très-grand nombre.

Qu'on ne s'imagine pas que je veuille me prévaloir de ce que l'auteur a reconnu des volontés particulières en Dieu ; il ne l'a fait qu'à cause qu'il a bien vu qu'il y avoit trop d'inconvéniens à le désavouer. C'est pourquoi il dit qu'on lui impose, qu'on le calomnie, et qu'on se forme des fantômes pour les combattre, quand on l'accuse de n'en admettre point : il soutient qu'il a dit seulement qu'elles sont rares.

Laissons-le néanmoins encore en liberté de rejeter les volontés particulières. Par quel moyen les

prouverons-nous? Sera-ce par les histoires miraculeuses de l'Ecriture, et par les expressions du Saint-Esprit? Non, car ces expressions étant, selon lui, figurées et anthropologiques, on n'en peut rien conclure, et ces histoires miraculeuses sont arrivées selon les désirs des causes occasionelles. « On peut sou-
» vent, dit-il dans son *Eclaircissement*, qui est une
» suite de son *Traité de la Nature et de la Grâce* (1),
» s'assurer que Dieu agit par des volontés générales,
» mais on ne peut pas de même s'assurer qu'il agisse
» par des volontés particulières dans les miracles
» même les plus avérés. » Il soutient encore ailleurs (2) que « toutes les merveilles de la sortie
» d'Egypte, et la mort des cent quatre-vingt-cinq
» mille hommes de Sennachérib tués en une seule
» nuit par l'ange exterminateur, sont des faits arrivés
» sans aucune volonté particulière. » Mais quand nous supposerions que les anges sont les causes occasionelles de tous les miracles de l'ancien Testament, et que Dieu ne les a point voulus particulièrement, ce qui est scandaleux et insoutenable, l'auteur n'auroit encore rien fait pour sauver son systême.

Ces moules de plantes et d'animaux aussi anciens que l'univers, qui en font les plus grandes beautés, et que la parole tout-puissante de Dieu a formés, à qui les attribuerons-nous? L'auteur n'oseroit dire que Dieu n'a voulu particulièrement la formation ni des plantes ni des animaux, ni du corps humain qui est son chef-d'œuvre visible. Quand Dieu a dit : *Que*

(1) *Premier Eclaircissement*, art. v. — (2) Ibid. *Dernier Eclaircissement.*

la terre germe l'herbe verte, qui renferme une semence; qu'elle produise du bois qui porte du fruit selon son espèce, et dont la semence y soit renfermée (1); est-ce que Dieu n'a fait que prêter sa voix et sa puissance aux anges, auxquels il ne pouvoit la refuser? Quand il a dit ensuite : *Que les eaux produisent les reptiles vivans, etc.* Quand il a dit encore : *Que la terre produise les animaux de chaque espèce, etc.* (2) Sera-ce les anges, et non pas Dieu, qu'il faudra regarder comme ceux qui ont choisi tous ces ornemens pour l'ouvrage de Dieu, en sorte que Dieu n'ait fait que suivre leur choix? Mais quand on n'auroit horreur ni de le penser, ni de le dire, n'en auroit-on pas d'étendre cette règle jusqu'à la formation de l'homme? Dieu tient conseil en lui-même; les trois Personnes divines méditant leur plus sublime ouvrage, disent : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* (3). Tous les siècles admirent ce profond conseil de l'éternelle sagesse. Qui est-ce qui s'élevera contre une telle autorité? qui est-ce qui voudra dire que c'est le conseil des anges, et non celui des Personnes divines? Prétendra-t-on que Dieu ne pouvoit sans eux tracer son image? Ira-t-on jusques à dire que Dieu a abandonné à la volonté de ces esprits la formation de l'homme, qui comprend l'humanité de Jésus-Christ même?

Mais quand les anges seroient les causes occasionelles, non-seulement des miracles de l'ancien Testament, mais encore de tous les plus beaux ouvrages de la nature; quand il seroit vrai que Dieu, par sa propre volonté, n'auroit fait que la masse

(1) *Genes.* I. 11. — (2) Ibid. 20, 24. — (3) Ibid. 26.

grossière et inanimée du monde, et qu'il auroit été déterminé par la volonté des anges à former les plantes et les animaux; quand il seroit vrai même qu'il n'auroit pu former l'homme, pour qui tout le reste est fait, qu'autant que les anges l'auroient désiré, on ne se garantiroit point encore d'admettre des volontés particulières.

Prétendez-vous, dirai-je à l'auteur, que les anges ont eu une puissance sans bornes sur le reste des créatures? oseriez-vous dire que Dieu se fût assujéti sans réserve à faire tout ce qu'ils voudroient? Si cela est, ils ont été les maîtres de toute la nature, non-seulement pour son cours, mais pour sa formation; ils ont été les maîtres de former le genre humain et tous ses individus à leur gré. Comme ils ont été libres d'avoir autant de volontés particulières qu'il leur a plu, et que Dieu ne pouvoit en rejeter aucune, il n'a tenu qu'à eux de régler particulièrement le tempérament de chaque homme, et de le rendre par là heureux ou malheureux, vertueux ou plein de vices, sage et habile, ou stupide et insensé : il n'a tenu qu'à eux de régler le cours de la vie de chaque homme, de le faire naître, vivre ou mourir où ils ont voulu; circonstances qui décident du salut éternel. Mais enfin, s'ils ont été les maîtres de tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature, c'est eux qu'il falloit invoquer, c'étoit d'eux qu'il falloit tout attendre sous l'ancienne loi, dont les récompenses étoient temporelles. Quel est donc cet ordre inviolable, qui, selon l'auteur, règle toute la nature? ne doit-il aboutir qu'à lier à Dieu les mains; qu'à en faire une divinité indolente, qui

se contente de créer une masse inanimée, et puis d'exécuter sans choix ce qu'il plaît aux anges? Voilà sans doute un étrange ordre, qui consiste à abandonner tout, sans discernement et sans règle, à des volontés créées, et par conséquent essentiellement capables de s'égarer de l'ordre, si on les laisse à elles-mêmes.

Mais encore Dieu aura-t-il donné la même puissance aux mauvais anges qu'aux bons, ou bien ne leur en aura-t-il donné aucune? S'il ne leur en a donné aucune, comment sauver l'Ecriture, qui nous représente *le Dieu de ce siècle qui aveugle les esprits* (1), *les puissances de l'air, les maîtres des ténèbres* (2)? que deviendra l'histoire de Job, que le démon tente et afflige après en avoir reçu la puissance de Dieu? Mais que croirons-nous de tout l'Evangile, et de toute la tradition chrétienne, qui nous montre le démon comme tentant sans cesse les hommes, et *comme un lion rugissant qui tourne autour de nous, cherchant à dévorer quelqu'un* (3)? Dira-t-on qu'il le fait malgré Dieu? non, sans doute : il en a donc reçu le pouvoir : mais ce pouvoir lui est-il donné sans réserve? c'est démentir toute l'Ecriture que de le penser. Dieu proportionne, selon elle (4), la tentation avec la force de ses élus. Supposez, si vous voulez, que pour tous les autres, Dieu, en punition de leurs péchés, les livre à la tentation; mais, outre que cela est faux, et que souvent les réprouvés mêmes ont résisté aux tentations, de plus, le soin que Dieu prend de donner des bornes aux combats des élus

(1) *II Cor.* IV. 4. — (2) *Ephes.* VI. 12. — (3) *I Petr.* V. 8. — (4) *I Cor.* X. 13.

avec le démon, ne peut venir que d'un grand nombre de volontés particulières. Telle fut la volonté de Dieu pour l'épreuve de Job : Dieu marque au tentateur les bornes précises de la puissance qu'il lui donne sur son serviteur. Dites, comme il vous plaira, ou que Dieu a marqué les cas précis, dans lesquels les démons pourroient tenter les élus, ou qu'il a marqué les exceptions qu'il vouloit mettre à la puissance générale qu'il leur donnoit : l'un et l'autre m'est égal; car l'un et l'autre suppose également des volontés très-particulières.

Voici un autre exemple où il n'est plus permis d'hésiter; c'est Jésus-Christ. La volonté par laquelle Dieu a préféré son humanité à toutes les autres humanités existantes ou possibles, pour l'unir au Verbe, n'est-elle pas une volonté très-particulière ? L'auteur peut dire que la prédestination des autres saints se fait par des volontés particulières de Jésus-Christ; mais la prédestination de l'humanité singulière de Jésus-Christ même n'a pu se faire que par une volonté particulière de Dieu. Le lieu, le temps de sa naissance, la Vierge dont il est né, et plusieurs autres circonstances que Jésus-Christ n'a pu choisir, n'ont pu arriver que par le choix de son Père. Il est inutile de dire que c'est l'ordre qui a déterminé Dieu à choisir ces circonstances; enfin Dieu les a voulues et choisies : il ne les a point voulues en conséquence d'une loi générale; donc il les a voulues par des volontés particulières. Quant au choix de l'humanité de Jésus-Christ pour l'incarnation, l'auteur ne peut pas même dire que l'ordre l'ait demandé, sans renverser les fondemens de la foi. Selon saint Augustin, selon toute l'E-

glise, la prédestination de l'humanité de Jésus-Christ à l'union hypostatique a été absolument libre et purement gratuite en Dieu; aucun mérite futur n'a pu y déterminer Dieu. Ecoutons les paroles de saint Augustin (1) : « Qu'on me réponde, je vous prie, dit-» il; cet homme, comment a-t-il mérité d'être élevé » par le Verbe coéternel au Père, pour n'être avec » lui qu'une même personne et pour être le fils uni-» que de Dieu? Quel bien, de quelle nature qu'il » soit, a précédé en lui? Qu'a-t-il fait, qu'a-t-il cru, » qu'a-t-il demandé pour parvenir à ce don excel-» lent et ineffable? » Vous voyez deux choses également marquées dans ce raisonnement : la première, que nulle action précédente de cette humanité ne pouvoit mériter l'incarnation : la seconde, qu'il n'y a eu même aucune action de cette humanité qui ait pu disposer à l'incarnation; puisque cette humanité n'a précédé d'aucun instant l'union hypostatique, et que la nature humaine de Jésus-Christ n'a jamais existé sans être unie au Verbe. « Que les mérites hu-» mains se taisent donc (2). » C'est ainsi que nous devons conclure avec saint Augustin. Voilà sans doute le plus grand des choix que la sagesse de Dieu ait jamais fait; ce choix est purement gratuit; il n'est fondé sur aucun mérite, ni sur aucune convenance par rapport à l'ordre. Toute autre ame existante ou possible que Dieu dans le moment de sa création auroit unie au Verbe, comme il y a uni celle de Jésus-Christ, auroit été aussi parfaite que celle de Jésus-Christ même. « Pourquoi donc, dira tout » homme, n'est-ce pas moi que Dieu a choisi? O

(1) *De Prædest. Sanct.* cap. xv, n. 30 : tom. x. — (2) Ibid. n. 31.

homme,

» homme, répond saint Augustin [1] par les paroles » de saint Paul, *qui êtes-vous pour parler à Dieu...* » Mais si, dit-il, il ose encore ajouter : Je suis homme » comme Jésus-Christ ; pourquoi ne suis-je pas aussi » tout ce qu'il est ? On lui répondra : Jésus-Christ » n'est si grand que par grâce. Mais, dira-t-il enfin, » puisque la nature est la même, pourquoi la grâce » est-elle si différente ? Quel est l'homme, conclut » saint Augustin, je ne dis pas chrétien, mais insensé » qui parle ainsi ? » Voilà donc une chose singulière, que Dieu n'a pu vouloir en conséquence d'aucune loi générale, et pour laquelle par conséquent il a eu une volonté particulière. Il n'a pu même y être déterminé par l'ordre ; car il est de foi qu'il l'a voulu d'une volonté purement gratuite, sans aucun mérite qui ait précédé ; et nous avons vu qu'aucune concurrence n'a pu faire préférer l'ame de Jésus-Christ à d'autres ames, puisque Dieu en voyoit un nombre infini de possibles, qui auroient eu le même degré de perfection naturelle, et qu'il n'y en a aucune d'existante ou de possible qui n'eût été au même état de perfection en tout genre, où est celle de Jésus-Christ, si elle avoit été unie hypostatiquement au Verbe dans l'instant de sa création.

Mais, direz-vous, il s'ensuivra de ce raisonnement, que le choix de tous les individus possibles, soit d'anges, soit d'hommes, soit de bêtes, soit de plantes, soit même, si vous le voulez, de corps inanimés, a été purement arbitraire à Dieu, et qu'il a choisi certains individus pour les créer plutôt que d'autres,

(1) *De Prædest. Sanct.* cap. xv, n. 30 : tom. x.

par des volontés particulières, sans y être déterminé ni par des lois générales, ni par l'ordre : j'en conviens, et cela est évident ; car l'ordre, qui préfère toujours le plus parfait, ne peut choisir entre deux individus possibles de la même espèce et de la même perfection en tout.

L'auteur ne peut donc désavouer que Dieu n'ait eu autant de volontés particulières, qu'il a créé d'êtres en la place desquels il pouvoit en créer d'autres. Il ne peut désavouer que le choix de l'humanité de Jésus-Christ ne soit une volonté très-particulière, et indépendante de l'ordre. Voici ce que j'ajoute : Il ne peut disconvenir que le choix d'Abraham et de sa postérité pour être le peuple de Dieu, le peuple où le Fils de Dieu même devoit naître, ne soit une vocation de Dieu très-particulière. Il n'oseroit désavouer que toutes les circonstances de la naissance, de la vie, de la mort, de la résurrection de Jésus-Christ, et de l'établissement de son Eglise ; qu'en un mot tout ce qui est arrivé de miraculeux sous les deux lois, pour accomplir les prophéties sur les mystères de Jésus-Christ, et tout ce qui arrivera encore jusques à la fin des siècles pour accomplir les prédictions de Jésus-Christ et celles de l'Apocalypse, n'ait été voulu par des volontés particulières. Comment le prouverez-vous, me dira-t-on ? C'est que toutes ces choses miraculeuses n'étant point renfermées dans les lois générales, elles n'ont pu arriver que par des volontés des anges en qualité de causes occasionelles, ou par des volontés particulières de Dieu. Ce ne peut être par la volonté des anges ; car,

outre que rien n'est si indigne de l'incarnation, et si scandaleux, que de faire dépendre le mystère de Jésus-Christ, non de la sagesse de Dieu, mais de la volonté des anges, d'ailleurs nous savons que ce mystère a été, comme dit saint Paul [1], *prédestiné avant tous les siècles*, et qu'il a été même *préparé* par la sagesse divine; ce qui renferme sans doute toutes les circonstances qui devoient le rendre plus manifeste, et plus auguste aux hommes. Quand saint Paul parle de ce mystère pris dans son tout, bien loin de le montrer comme étant conduit par les anges, il le représente au contraire comme l'objet de leur étonnement : *ce mystère de piété est grand*, dit-il [2], *il a paru aux anges, et il a été prêché aux nations*; il ne parle des anges que comme des ministres de l'ancienne alliance qui n'ont aucune part en la disposition de la seconde [3]. Mais ce qui est encore très-décisif c'est de voir comment saint Pierre parle des prophètes, et puis des anges, par rapport à l'ouvrage de la rédemption. *C'est ce salut*, dit-il [4], *dont les prophètes qui vous ont annoncé la grâce future, ont recherché la connoissance, et dans lequel ils ont tâché de pénétrer; examinant quel temps et quelles circonstances étoient marquées par l'esprit de Jésus-Christ qui leur annonçoit les souffrances de Jésus-Christ et la gloire qui devoit les suivre. Il leur fut révélé que ce n'étoit pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils étoient ministres de ces choses que ceux qui vous ont prêché l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel vous ont maintenant annoncées,*

(1) *I Cor.* II. 7. — (2) *I Tim.* III. 16. — (3) *Hebr.* I, II, etc. — (4) *I Petr.* I. 10 et seq.

et que les anges mêmes désirent de pénétrer (*)..... On ne peut douter que ces dernières paroles ne soient mises pour montrer que non-seulement les prophètes n'ont *pas toujours vu clairement avec une entière évidence* les mystères qu'ils ont annoncés sous l'enveloppe des figures, mais encore que les anges ont désiré d'entrer dans ce secret de Dieu. Ainsi les anges, bien loin d'être les arbitres souverains du grand mystère de Jésus-Christ, en ont désiré la révélation. L'auteur en doute-t-il encore? Qu'il écoute saint Paul : *A moi, le moindre de tous les saints, a été donnée*, dit-il (1), *cette grâce, d'évangéliser aux Gentils les richesses incompréhensibles du Christ, et d'apprendre à tous quelle est l'économie du mystère caché avant tous les siècles en Dieu, qui a créé tout, afin que les principautés et les puissances qui sont dans les cieux connussent par l'Eglise la sagesse de Dieu, qui prend tant de formes, selon la disposition des siècles qu'il a faite en Jésus-Christ notre Seigneur.* Vous voyez donc, selon ces paroles, que cette économie et cette disposition de tous les siècles par rapport à l'incarnation, et à la formation

(*) La Vulgate porte *in quem*, s'attachant au Saint-Esprit; et il faut dire que ceci concilie les deux leçons. (*Bossuet.*)

Pour le développement de cette observation, il faut se rappeler qu'on lit en cet endroit, dans la Vulgate, *in quem desiderant Angeli prospicere;* le Grec, au contraire, porte *in quæ*. Mais Bossuet remarque qu'en rapportant au Saint-Esprit le *quem* de la Vulgate on concilie les deux leçons. C'est en effet la même chose de dire que *les anges désirent pénétrer les mystères* dont il s'agit, ou qu'*ils désirent contempler l'Esprit saint*, par la lumière duquel on peut les pénétrer. (*Edit. de Vers.*)

(1) *Ephes.* III. 8 et seq.

de l'Eglise, bien loin d'être l'effet de la volonté des anges, est pour eux un sujet d'admirer la sagesse de Dieu qui en est seul l'auteur.

Il y a encore deux choses que Dieu n'a pu déterminer que par des volontés particulières, savoir, le commencement du monde et la fin des siècles. Il est certain, selon l'auteur, *qu'à notre égard Dieu auroit pu créer le monde dix mille ans avant le commencement des siècles;* il ne l'a pourtant pas fait. Qu'est-ce qui l'a déterminé dans ce choix? Ce n'est aucune loi générale; cela est manifeste : ce n'est pas même l'ordre; car dix mille ans plus tôt ou plus tard étoient indifférens à Dieu : voilà donc une volonté particulière, indépendante de l'ordre. Pour la consommation des siècles, il en faut dire la même chose. Ce n'est point Jésus-Christ comme cause occasionelle qui en détermine le jour; ce jour est inconnu, *même au Fils de l'homme* (1) : Jésus-Christ ne le connoît que comme fils de Dieu.

Je pourrois montrer encore à l'auteur que le monde ayant été formé en six jours, selon l'histoire de la Genèse, il ne peut avoir été formé par des volontés générales. Si Dieu s'étoit contenté de créer la masse de la matière, et de lui imprimer le mouvement avec des lois générales; si le mouvement par les lois générales avoit produit tout ce que nous voyons dans la nature, cette formation de l'univers se seroit faite sans interruption. Au contraire, Moïse nous représente Dieu qui exécute dans divers temps son ouvrage, qui le suspend d'un jour à l'autre, pour montrer qu'il est le maître de le faire comme

(1) *Marc.* XIII. 32.

il lui plaît. Si Dieu s'étoit borné aux lois générales du mouvement, en un instant tous les corps de l'univers se seroient mis en mouvement pour tendre chacun vers sa place. Mais la vaste étendue de l'univers auroit rendu cet arrangement impossible en six jours; de plus, il auroit fallu une plus longue succession pour la formation de tous les corps organiques. Mais ces différentes reprises, par lesquelles Dieu débrouille ce chaos, font voir qu'il a suspendu son œuvre contre les lois générales, et qu'il l'a achevé par des volontés particulières; et en même temps cette promptitude avec laquelle il a exécuté, nonobstant ces interruptions, montre qu'il n'a pas attendu que l'ouvrage s'achevât par une succession régulière fondée sur les lois générales. Voilà ce que je pourrois dire très-raisonnablement à l'auteur; mais, comme ce raisonnement est fondé sur l'autorité de la Genèse, et que l'auteur prend pour tropologiques toutes les expressions de l'Ecriture (*) qui ne conviennent pas à ses opinions, je ne veux pas maintenant le presser davantage de ce côté-là; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut éviter de reconnoître en Dieu un très-grand nombre de volontés particulières, ou, pour mieux dire, que tout se fait par des volontés particulières; puisque tout ce qui arrive dans le monde a un rapport immédiat et nécessaire à cette disposition que la sagesse divine a faite de tous les siècles pour Jésus-Christ, et que les anges n'ont connue que par l'Eglise (**).

(*) Je ne crois pas qu'il faille présumer que l'auteur prenne pour tropologique l'histoire des six jours. (*Bossuet.*)

(**) Tout ce passage est fort obscur; il parle dans l'opinion qui

CHAPITRE XIII.

Selon l'auteur même, la simplicité de Dieu est aussi parfaite dans les volontés qu'il nomme particulières, que dans les volontés qu'il nomme générales; et l'ouvrage de Dieu seroit plus parfait qu'il ne l'est, si Dieu avoit eu un plus grand nombre de volontés particulières.

On sera apparemment surpris du titre de ce chapitre, où je promets de prouver par l'auteur le contraire de toute sa doctrine; mais il est aisé de le justifier. Qu'est-ce qu'agir par des volontés générales? Selon l'auteur, c'est agir en conséquence d'une loi générale. Par exemple, Dieu s'est fait une loi générale de mouvoir un corps quand il est choqué par un autre; il n'est pas nécessaire que Dieu veuille particulièrement le mouvement de ce corps; il suffit qu'il y soit déterminé par la loi générale qu'il a établie.

Qu'est-ce qu'agir par des volontés particulières? Selon l'auteur, c'est agir sans être déterminé par une loi générale. Par exemple, si une boule se mouvoit sans avoir été poussée par aucun autre corps, Dieu n'ayant point voulu ce mouvement en conséquence de la loi générale qu'il a établie, il s'ensuit qu'il le voudroit par une volonté particulière. Ainsi

fait changer aux corps mus une certaine place qu'on appelle *centre*; elle suppose que les corps organiques se seroient formés avec le temps selon les lois générales du monde; et l'auteur n'admet pas ces deux choses. (*Bossuet.*)

les volontés particulières sont proprement des exceptions à la règle générale; et Dieu, qui aime souverainement la règle en tout, prend soin, s'il en faut croire l'auteur, dans toute la conduite de son ouvrage, d'épargner, autant qu'il le peut, à la règle les exceptions qui lui sont contraires. Plus Dieu auroit de volontés particulières, moins ses voies seroient simples; mais, comme l'ordre le détermine toujours à diminuer, le plus qu'il peut, les volontés particulières, la simplicité de ses voies ne peut être plus grande qu'elle l'est, et par conséquent elle est parfaite.

Remarquez que l'auteur dit encore qu'il n'a point annoncé que Dieu n'agit jamais par des volontés particulières, mais seulement qu'*il agit rarement ainsi*, c'est-à-dire le moins qu'il peut.

Mais en quoi consiste ce que l'auteur appelle rarement? Ces paroles ne signifient rien, à moins qu'elles ne signifient qu'il y a un certain petit nombre de volontés particulières que l'ordre permet à Dieu au-delà des lois générales, et après lesquelles il ne peut plus vouloir rien particulièrement. Si l'ordre permet à Dieu ce petit nombre de volontés particulières, l'ordre ne permettant jamais que le plus parfait, il s'ensuit non-seulement que ces volontés particulières ne diminuent point la simplicité des voies de Dieu, mais encore qu'il est plus parfait à Dieu de mêler des volontés particulières dans son dessein général, que de se borner absolument à ses volontés générales. Ne parlez donc plus, dirai-je à l'auteur, de la simplicité (*) des voies de Dieu; vous

(*) Je mettrois *perfection* au lieu de *simplicité*, et le discours seroit plus suivi. (*Bossuet.*)

voyez que de votre propre aveu la nature des volontés particulières s'accommode parfaitement avec cette simplicité. Il n'est plus question que du plus ou du moins. Par exemple, je suppose que Dieu a eu cent volontés particulières : quelle est donc cette simplicité (*) qui s'accommode de ces cent volontés, et qui les exige même, mais qui rejette invinciblement la cent et unième ? Si Dieu n'avoit ces cent volontés particulières, il cesseroit d'être Dieu ; car il violeroit l'ordre, qui les demande, et n'agiroit pas avec la plus grande perfection. S'il avoit la cent et unième volonté, il cesseroit aussi d'être Dieu ; car il détruiroit la simplicité de ses voies. Est-ce que la cent et unième volonté particulière est d'une autre nature que les autres ? Non, car elles sont toutes également des exceptions à la règle générale. Quoi donc ? est-ce qu'il y a un nombre fatal d'exceptions, que Dieu est obligé de remplir, et au-delà duquel il ne peut plus rien vouloir que selon les lois générales ? Oseroit-on le dire ? et quand même on l'oseroit, on ne pourroit en donner ombre de preuve.

Mais je vais plus avant. Dieu, selon vous, ne produit point l'ouvrage le plus parfait, en lui donnant une perfection actuellement infinie. (J'en excepte toujours Jésus-Christ, parce que nous traiterons cette question en son lieu.) Vous avouez donc que Dieu a laissé au-dessus de son ouvrage des degrés infinis de perfection : d'où vient qu'il les a laissés ?

(*) Il faut si bien faire que ce raisonnement roule plutôt sur la perfection que sur la simplicité ; car la multiplicité peut bien n'être pas contraire à la perfection, mais elle l'est toujours à la simplicité, où vous mettez la perfection. (*Bossuet.*)

« Dieu, direz-vous (1), pouvoit sans doute faire un » monde plus parfait que celui que nous habitons.... » Mais, pour faire ce monde plus parfait, il auroit » fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies, et » qu'il eût multiplié les lois de la communication » des mouvemens par lesquels notre monde subsiste. » Dieu a donc, selon vous, renoncé à tous les degrés de perfection possibles qu'il a mis au-dessus de son ouvrage, parce qu'il n'auroit pu les y joindre qu'en multipliant les volontés particulières. Mais pourquoi donc Dieu a-t-il eu un petit nombre de volontés particulières? S'il les a eues sans aucun fruit pour la perfection de son ouvrage, il a violé l'ordre, qui ne permet à Dieu rien d'inutile : si elles ont servi à perfectionner son ouvrage, pourquoi ne pouvoit-il point ajouter, par des volontés particulières, les degrés de perfection qu'il a rejetés, à ceux qu'il a admis par la même voie? que si au contraire la simplicité de ses voies ne lui permet pas d'ajouter par des volontés particulières les degrés qu'il rejette, pourquoi lui permet-elle d'admettre par des volontés particulières ceux qu'il admet?

Qu'avez-vous à répondre? Ou Dieu préfère la simplicité de ses voies à la perfection substantielle de l'ouvrage; ou il préfère la perfection de l'ouvrage à la simplicité de ses voies. S'il préfère la simplicité de ses voies, il auroit dû rejeter toute volonté particulière pour se borner à une parfaite et inviolable simplicité des lois générales, et par conséquent renoncer à plusieurs degrés de perfection qu'il a mis dans son ouvrage par des volontés particulières. Si au con-

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1er disc. art. XIV.

traire il préfère la perfection de son ouvrage à la simplicité de ses voies, il auroit dû augmenter les degrés de perfection de son ouvrage autant qu'il pouvoit le faire, au-delà de tout ce qu'il a fait, et multiplier ses volontés particulières pour cet accroissement de perfection : par conséquent il est absolument faux que Dieu ait fait l'ouvrage le plus parfait qu'il pouvoit faire.

Pour rendre cette vérité encore plus sensible, prenons un exemple. Je suppose, avec les physiciens modernes, que Dieu a mis dans la nature des moules pour la formation des plantes et des animaux; c'est ce que l'auteur suppose lui-même par ces paroles (1) : « Dieu a donné à chaque semence » un germe qui contient en petit la plante et le » fruit; un autre germe qui tient à celui-ci, et qui » renferme la racine de la plante, laquelle racine a » une nouvelle racine, dont les branches impercep» tibles se répandent dans les deux *lobes* ou dans » la farine de cette semence. »

L'auteur ne peut disconvenir que ces germes, ou moules des plantes, que ces moules ou œufs d'animaux doivent avoir été formés par des volontés particulières, puisqu'ils ne peuvent avoir été faits par les deux règles générales du mouvement, qui, selon lui (2), « produisent cette variété de formes que nous » admirons dans la nature. » Aussi ne dit-il pas que ces lois suffisent pour former toute la nature : il laisse entendre que les plantes et les animaux se forment autrement. « Je suis persuadé, dit-il (3), que

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1er disc. art. XXIII. — (2) Ibid. art. XV. — (3) Ibid.

» les lois du mouvement nécessaires à la production et à la conservation de la terre et de tous les » astres qui sont dans les cieux se réduisent à ces » deux-ci. » Mais voici un autre endroit où il parle encore plus décisivement : « Lorsqu'on considère, » dit-il (1), les corps organisés..... tout y est formé » dans un dessein déterminé, et par des volontés » particulières..... Tout y est formé par des volontés » particulières ; car les corps organisés ne peuvent » être produits par les seules lois des communications » des mouvemens..... Or tu vois bien que ces deux » lois, ou même d'autres semblables, ne peuvent » pas former une machine dont les ressorts sont in- » finis, et dont chacun a ses usages. Ces lois ne peu- » vent produire d'un œuf informe un poulet ou un » perdreau. Ces animaux doivent être déjà formés » dans les œufs dont ils éclosent. » Je suppose donc, selon ces paroles, que Dieu ayant eu, de l'aveu de l'auteur, des volontés particulières, il les a eues pour former ces moules. Cette supposition faite, je dis à l'auteur : Ou Dieu a dû préférer la parfaite simplicité des lois générales à la perfection de l'ouvrage en soi, ou non. S'il a dû préférer la parfaite simplicité des lois générales à la perfection de l'ouvrage, pourquoi n'a-t-il pas retranché ces moules, puisqu'il étoit plus simple de ne faire que les deux règles générales du mouvement que d'y ajouter les volontés particulières des moules ? Si au contraire il a dû préférer la perfection de l'ouvrage en soi à la simplicité du dessein, pourquoi n'a-t-il pas ajouté un plus grand nombre de moules par des volontés

(1) *Médit. chrét.* VIIe médit. n. 7, 8.

particulières, puisque Dieu auroit pu par-là, selon vous-même, *faire un monde plus parfait que celui que nous habitons?*

Il est donc manifeste, comme j'avois promis de le montrer, que, selon l'auteur même, les volontés particulières n'ont rien dans leur nature qui blesse la simplicité des voies de Dieu, puisque l'auteur même en admet un certain nombre que Dieu auroit pu retrancher, s'il se fût borné à créer un monde moins parfait que celui qui existe. De plus, il est constant que si Dieu eût voulu multiplier ses volontés particulières, qui de leur nature ne blessent point la simplicité des voies de Dieu, il auroit fait un ouvrage beaucoup plus parfait en soi que celui auquel il s'est borné. D'un côté, vous voyez que l'ordre, bien loin de rejeter les volontés particulières, en demande quelques-unes, et fait un ouvrage plus composé pour le rendre plus parfait: de l'autre, vous voyez que si ces volontés étoient encore plus multipliées qu'elles ne le sont, l'ouvrage seroit en soi plus parfait. Ce n'est pas moi qui le dis; c'est l'auteur. « Dieu auroit pu, dit-il, sans doute, faire un monde » plus parfait que celui que nous habitons..... mais, » pour faire ce monde plus parfait, il auroit fallu » qu'il eût changé la simplicité de ses voies, et qu'il » eût multiplié les lois qu'il a établies. »

CHAPITRE XIV.

L'auteur, en tâchant de prouver que les créatures ne peuvent jamais être que des causes occasionelles, ne prouve rien pour son système : sa preuve se tourne contre lui.

Je n'entre point dans la dispute de l'auteur avec M. Arnauld, pour savoir si les créatures peuvent être des causes vraies et réelles, ou bien si Dieu produit seulement à leur occasion, selon les lois générales qu'il a établies, les effets qui doivent être produits. Je n'examine point ce que M. Arnauld a pensé et a écrit là-dessus ; car il n'est pas question de lui, mais de la vérité. Je suppose ce que veut l'auteur, et je montre qu'il n'en peut rien conclure pour son opinion. Les créatures, dira-t-il, ne sont que des causes occasionelles; il n'y a que Dieu dont la puissance et l'opération soient véritables : je n'en disconviens pas. Allons plus loin. Dieu, qui est l'unique cause réelle de tout ce qui se fait, agit selon les lois générales qu'il a établies : je le suppose. Ajoutez qu'il permet beaucoup d'inconvéniens pour ne troubler pas cet ordre des lois générales : jusque-là nous sommes d'accord; mais jusque-là l'auteur n'a encore rien de tout ce qu'il prétend. Encore une fois, je suppose que les créatures ne sont point des causes réelles, et je passe volontiers le nom d'occasionelles, qui est indifférent.

Mais il est question de savoir si Dieu a établi ces

causes occasionelles pour s'épargner des volontés particulières, et pour ne blesser pas la simplicité de ses voies : c'est ce que je nie, et que l'auteur ne prouvera jamais. Mais il est question de savoir s'il agit dans les causes occasionelles, selon les lois générales, parce que l'ordre inviolable l'y détermine : c'est encore ce que je rejette. Je maintiens, au contraire, que s'il observe les lois générales qu'il a établies, c'est qu'encore qu'il ne les ait établies qu'arbitrairement, il ne les a établies que pour les observer. Et pourquoi les a-t-il établies? C'est pour cacher, sous le voile du cours réglé et uniforme de la nature, son opération perpétuelle aux yeux des hommes superbes et corrompus, qui sont indignes de le connoître, pendant qu'il donne d'un autre côté aux ames pures et dociles de quoi l'admirer dans tous ses ouvrages. Remarquez encore qu'en établissant des lois générales pour les mouvemens des corps et pour les modifications des esprits, il a fait que les hommes peuvent délibérer sur ce qu'ils ont à faire, et prévoir ce que les autres feront. De là viennent les arts mécaniques, et la connoissance de toutes les choses nécessaires à la vie : de là vient qu'on prévoit les changemens de temps, le cours des saisons, l'abondance et la stérilité des années, les symptômes des maladies, les chutes des maisons, les naufrages, et mille autres accidens. De là vient qu'on connoît ce qui excite et ce qui calme toutes les passions, avec les diverses liaisons qu'elles ont entre elles. De là vient que les hommes expérimentés et attentifs comprennent assez facilement les pensées qu'une parole, un regard, un geste, un ton peuvent inspirer aux autres hommes : tout le com-

merce humain roule là-dessus. N'est-il pas admirable que Dieu ait donné ainsi aux hommes, par les lois générales, une connoissance si industrieuse et si commode de tout ce qu'il fera, dans un grand nombre de cas qui dépendent d'eux, pour l'usage commun de la vie; et qu'en même temps, pour les tenir dans une humble dépendance, il leur cache, par un enchaînement presque infini de causes enlacées, pour ainsi dire, les unes dans les autres, et par certains ressorts extraordinaires de sa providence, les événemens futurs sur lesquels il est utile qu'ils vivent dans une ignorance profonde? Sans parler des raisons que nous ne pouvons pénétrer, en voilà d'assez grandes pour l'établissement des lois générales; et il ne faut point chercher celle des volontés particulières que Dieu auroit besoin de s'épargner. Mais enfin, montrer que Dieu a établi des causes occasionelles et des lois générales, ce n'est rien prouver sur les volontés particulières, que Dieu, selon l'auteur, doit s'épargner autant qu'il le peut. N'est-il pas manifeste qu'après avoir montré l'établissement des causes occasionelles et des lois générales dont nous convenons, cette règle souveraine de l'ordre, qui n'admet qu'un petit nombre de volontés particulières, et qui rejette les autres pour conserver la simplicité des voies divines, est un second point dont nous ne convenons pas, et qui reste encore tout entier à prouver?

Mais ce n'est pas assez de faire voir à l'auteur qu'il ne prouve rien; j'ai promis de montrer que sa preuve se tourne contre lui, et je vais le faire. Il suppose que la conservation des créatures est un renouvellement

nouvellement continuel de la création pour chaque instant particulier : d'où il conclut que le mouvement d'un corps dans l'instant A ne peut être lié comme cause réelle avec le mouvement du corps voisin dans l'instant B : ces deux instans n'ont aucune liaison avec la création du second corps dans l'instant B : donc le mouvement du premier corps dans l'instant A ne peut être la cause réelle du mouvement du second dans l'instant B. Quoique je ne rapporte pas les paroles mêmes de l'auteur, qui sont plus étendues, il est certain qu'en voilà le sens.

Mais prenez garde à l'étendue des conséquences d'un tel raisonnement : chaque instant ayant sa création détachée et indépendante de la création des instans précédens, il s'ensuit que l'état de la créature dans un moment ne peut être une disposition réelle pour l'instant qui doit suivre ce premier : en un mot, les dispositions ne peuvent non plus être réelles que les causes. Puisque les instans n'ont entre eux aucune liaison réelle, non-seulement il ne s'ensuit pas que mon corps sera en mouvement dans l'instant B, parce qu'un autre corps voisin se mouvoit dans l'instant A ; mais l'état de mon corps dans l'instant A, quel qu'il puisse être, ne peut point être une raison qui fasse mouvoir mon corps, ou qui en facilite le mouvement dans l'instant B. Ainsi toutes ces créations successives étant absolument détachées les unes des autres, l'une n'influe en rien sur l'autre, en sorte que Dieu ne sauroit, ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la grâce, régler son opération sur les dispositions réelles des créatures.

Ajoutez que si la conservation des créatures consiste dans des créations successives et détachées, il s'ensuit que Dieu est la cause réelle des actes intérieurs de la volonté, comme du mouvement des corps, dont les uns n'ont point, selon l'auteur, une véritable puissance pour agir sur les autres. Voici comment.

L'état précis où la créature est mise par sa création doit être imputé à la création, et non à la délibération de la créature ; par exemple, l'état de droiture et d'innocence, où se trouva Adam au premier instant de sa création, n'est point le fruit de son choix, mais le pur don de Dieu. Alors Adam n'avoit pas encore pu délibérer entre le bien et le mal : il se trouva dans le bien, et ne s'y mit pas. Il est vrai que dès ce premier instant il fut actuellement dans l'amour du bien ; mais enfin cet amour actuel où il se trouva lui fut donné par sa création, en sorte que Dieu lui donna autant la bonne volonté actuelle, qu'il lui donna l'être. Si donc tous les instans de notre vie sont des créations renouvelées, il faut dire de tous les instans de la vie d'un juste qui persévère dans la vertu, ce que nous reconnoissons si clairement du premier instant de la création d'Adam, où la justice donnée, et non acquise, prévint sans doute tout choix et tout exercice du libre arbitre. Les modifications avec lesquelles l'être est créé appartiennent autant à l'ouvrage de la création que l'être même : car Dieu ne crée pas un être, afin qu'il se modifie ; mais il le crée actuellement modifié, et la modification n'est en rien postérieure à l'être. Si donc l'attachement actuel de

la substance intelligente au souverain bien est une modification de cette substance, comme on n'en peut douter, il s'ensuit clairement que le don de la bonne volonté fait partie de la création, à chaque instant particulier dans lequel l'homme acquiert la justice ou y persévère. Ce n'est pas à moi, mais à l'auteur, à expliquer comment cette doctrine, qui attribue tout à Dieu, ne blesse point la liberté de l'homme; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut refuser de l'admettre, selon son principe. Ainsi voilà deux choses qui demeurent prouvées par le raisonnement qu'il emploie pour faire voir que les créatures ne peuvent agir les unes sur les autres que comme causes occasionelles: l'une, que Dieu, dans la distribution de ses grâces, ne peut être déterminé par aucune disposition des volontés des hommes, puisque parmi les créatures les dispositions ne peuvent être plus réelles que les causes, et que deux instans ne peuvent jamais avoir aucune liaison véritable entre eux : l'autre conséquence nécessaire du principe de l'auteur, est que Dieu à chaque instant crée le juste dans la volonté actuelle du bien, en sorte que la création est aussi pure et aussi efficace pour produire cette modification de la substance, que pour produire la substance même. Si l'auteur avoit bien considéré l'étendue de son principe, il ne l'auroit pas contredit dans ses conséquences si manifestes; il n'auroit jamais avancé tout ce que nous verrons, dans la suite, qu'il a écrit sur le libre arbitre de l'homme, qui *avance, dit-il, par lui-même dans le bien,* et qui détermine Dieu par ses dispositions.

CHAPITRE XV.

Si l'ordre ne permettoit à Dieu qu'un certain nombre de volontés particulières au-delà des générales, la prière seroit inutile, pour tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature.

D'ou vient que nous demandons à Dieu diverses choses dans nos prières? c'est que nous croyons qu'il est libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Quoiqu'il veuille dès l'éternité tout ce qu'il voudra dans la suite de tous les siècles, nous ne laissons pas de le prier dans le temps pour des choses sur lesquelles il a formé éternellement un décret immuable : c'est que nous croyons qu'il a prévu dès l'éternité la prière que nous lui ferions dans le temps; que cette prière prévue a pu fléchir en notre faveur sa volonté libre; et qu'ainsi notre prière a, pour ainsi dire, un effet rétroactif par la prescience de Dieu. C'est avec cette confiance que nous prions; et par conséquent la liberté de Dieu, pour faire ou ne faire pas ce que nous désirons, est l'unique fondement de toutes nos prières. Si Dieu étoit dans une absolue impuissance de nous donner ce que nous lui demandons, nous aurions tort de le lui demander; ce seroit lui faire injure. Quelle seroit l'impiété d'un homme qui prieroit Dieu, par exemple, de faire une montagne sans vallée ou un triangle sans côtés? Si Dieu étoit aussi dans une absolue nécessité de faire ce que nous désirerions, nous ne

devrions jamais l'en prier. Quelle extravagance, par exemple, de prier Dieu qu'il ne cesse point d'engendrer son Verbe, ou qu'il soit toujours juste !

Quand l'Eglise, inspirée par le Saint-Esprit, demande à Dieu dans ses prières solennelles la pluie ou le beau temps, la santé des corps, et l'abondance des moissons, qui sont des biens réels dans l'ordre de la nature, elle croit que Dieu est pleinement libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Cela suppose évidemment que Dieu peut avoir et a quelquefois des volontés particulières pour de tels effets. On ne prie point Dieu pour les choses qui sont renfermées dans les lois générales de la nature : on lui demande la pluie ou le beau temps; mais on ne lui demande jamais qu'il fasse lever le soleil, ou qu'il donne de la chaleur au feu. La prière que l'Eglise fait pour les biens de la nature, est donc fondée sur les volontés particulières que Dieu a pour ces sortes d'effets. Mais supposez que l'ordre inviolable, qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu, ait réglé invinciblement jusques à la dernière de ces volontés particulières, il s'ensuit qu'il ne pourroit sans cesser d'être Dieu, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais en aucun sens, ni retrancher ni ajouter aucune volonté particulière sur ce nombre fatal qui est marqué. Lui demander la santé pour soi ou pour les siens, ou le soulagement dans la pauvreté, ou l'abondance des moissons, c'est une chose aussi extravagante que de lui demander une montagne sans vallée, supposé que ces choses soient au-delà des lois générales et des volontés particulières que l'ordre prescrit. Si au contraire ces choses sont renfer-

mées ou dans les volontés générales, ou dans les volontés particulières prescrites par l'ordre, c'est une demande aussi superflue et aussi ridicule que de prier Dieu de ne cesser point d'engendrer son Verbe.

Mais je ne sais pas, dira-t-on, si ce que je demande est contraire ou conforme à l'ordre ; et dans ce doute je prie.

Vous ne savez pas si ce que vous demandez est conforme ou contraire à l'ordre, mais vous savez évidemment qu'il est l'un ou l'autre. Vous savez donc qu'il est ou absolument nécessaire ou absolument impossible, et par conséquent vous ne pouvez jamais ignorer que votre prière ne peut être, en aucun cas, ni raisonnable, ni fructueuse.

L'ordre, reprendra l'auteur, est que Dieu n'accorde qu'à ceux qui prient; ainsi la prière est toujours nécessaire.

Je nie, lui répondrai-je, que cela puisse être vrai selon votre système, quoique Jésus-Christ l'ait assuré si positivement. L'ordre immuable, qui est l'essence divine, ne peut dépendre de notre volonté, qui est libre de prier ou de ne prier pas. L'ordre demande invinciblement que Dieu ait un certain nombre de volontés particulières, et qu'il n'aille jamais au-delà : donc il faut conclure que Dieu est par sa propre essence dans une absolue nécessité de vouloir particulièrement nous donner certaines choses, indépendamment de notre prière qui est libre : donc il faut conclure qu'il est par sa propre essence dans une impuissance absolue de nous donner quand nous demandons, et de nous ouvrir

quand nous frappons après que la mesure fatale est remplie.

Mais encore, dira l'auteur, l'ordre attache à notre prière le nombre des volontés particulières qu'il permet à Dieu en notre faveur.

Non ; car il ne peut attacher à une chose qui dépend d'une volonté libre, ce qui est absolument nécessaire. Vous n'oseriez dire que la même nécessité qui détermine Dieu à suivre l'ordre pour avoir un certain nombre de volontés particulières en faveur des hommes, détermine aussi certains hommes à les demander. Si l'ordre immuable veut que la prière précède le don, *étant essentiel à l'ordre, c'est-à-dire à Dieu, que le don se fasse* (*), il lui doit être également essentiel que la prière se fasse aussi, et par conséquent elle n'est plus libre. L'un et l'autre est déterminé par une absolue volonté de Dieu, qui, bien loin de laisser la créature libre, n'est pas libre elle-même. Si la prière est nécessairement attachée au don, le don étant nécessaire à l'ordre, c'est-à-dire à l'essence divine, l'homme qui seroit libre de ne prier pas seroit libre par-là de violer l'ordre et de renverser l'essence de Dieu. Il faut donc que l'auteur nie la liberté de l'homme qui prie et qui obtient, ou qu'il soutienne, contre l'Evangile, contre la pratique de l'Eglise, et contre sa propre doctrine, que les volontés particulières de Dieu en notre faveur ne sont point attachées à notre prière.

Vous vous trompez, répondra-t-il. Peut-être l'ordre permet à Dieu un certain nombre de volontés particulières pour accorder aux hommes les biens de

(*) Les mots en caractères italiques sont ajoutés par Bossuet.

la nature au-delà des lois générales : il attache ces volontés à leurs prières; ainsi les premiers qui prient, ou ceux qui prient avec une intention plus parfaite, en recueillent le fruit.

Mais cette réponse ne lève point ma difficulté; je soutiens toujours que Dieu ne peut faire dépendre ce qui lui est essentiel, je veux dire l'accomplissement de son ordre immuable, de la volonté libre des hommes, qui peuvent tous prier ou ne prier pas. De plus, je dis qu'il faut que le nombre de ces volontés particulières soit prodigieux ou qu'il soit déjà épuisé. Quand même il ne seroit pas encore épuisé, il pourroit l'être bientôt; et il viendroit un temps où les prières de l'Eglise pour les biens de la nature seroient inutiles, parce qu'il ne resteroit plus rien à Dieu à donner aux hommes en ce genre au-delà des lois générales.

Ne voyez-vous pas, me dira peut-être l'auteur, qu'il ne faut point de volontés particulières pour de tels effets. L'Eglise les demande par Jésus-Christ : il est la cause occasionelle qui détermine Dieu à nous les accorder.

Remarquez, lui dirai-je, qu'il y a deux ordres de biens différens, ceux de la nature et ceux de la grâce. Jésus-Christ n'est, dans votre systême, que la cause occasionelle de l'ordre de la grâce : pour l'ordre de la nature, il est la cause méritoire, et non la cause occasionelle de tous les biens que Dieu nous donne. Il ne s'agit point ici des grâces surnaturelles, que Dieu répand selon les désirs efficaces de Jésus-Christ; il est question des biens renfermés dans l'ordre de la nature. L'Eglise les demande par Jé-

sus-Christ. Ce n'est pas qu'il en soit cause efficace et occasionelle; vous-même ne le croyez pas : mais c'est qu'il en est la cause méritoire, comme vous le dites souvent. Puisqu'il n'est point cause occasionnelle à l'égard de ces biens, Dieu ne peut les vouloir au-delà des règles générales, que par des volontés particulières. Le nombre de ces volontés particulières étant marqué par l'ordre immuable, il est toujours vrai de dire que Dieu n'a aucune liberté pour les avoir ou pour ne les avoir pas, et par conséquent qu'il est inutile de les demander.

CHAPITRE XVI.

La simplicité des voies de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage, et il peut agir par autant de volontés particulières qu'il lui plaît.

L'AUTEUR pouvoit éviter facilement ces extrémités où le pousse son mauvais principe, s'il avoit voulu considérer les *voies* de Dieu en deux manières, comme nous avons considéré l'*ordre*. On peut considérer ces voies comme étant la pensée, la volonté, et l'action de Dieu même. On peut les considérer comme étant la perfection que Dieu met dans son ouvrage, et qui fait partie de l'ouvrage même.

Je suppose que l'auteur ne mette rien entre Dieu et son ouvrage; quand même il admettroit, avec quelques scolastiques, une perfection objective des êtres distinguée de Dieu, cette perfection objective n'étant pas Dieu, sa simplicité ou sa composition

ne seroit ni une perfection ni une imperfection en Dieu. Ainsi il est manifeste qu'il n'en est pas question ici. Bornons-nous donc à considérer l'action du créateur, et la créature qu'il forme. Quand je parle de l'action de Dieu, j'y comprends la pensée et la volonté par lesquelles il agit.

Ces fondemens posés, je suppose deux desseins ou deux modèles que Dieu voit pour accomplir son œuvre. Je suppose que l'un s'exécutera tout entier par une seule volonté générale, c'est-à-dire, qu'une seule loi générale sans aucune exception sera assez féconde pour produire tous les effets que Dieu désire. L'autre modèle que Dieu voit produira les mêmes effets; mais il faudra y mettre plusieurs lois différentes, et y ajouter même quelques exceptions aux règles générales. A regarder ces deux modèles en eux-mêmes, comme deux horloges ou deux autres machines, l'une est plus simple, et l'autre plus composée. Jusque-là l'auteur et moi nous marchons de concert : mais nous ne pouvons aller plus loin ensemble. Il suppose que la perfection de l'action de Dieu dépend de la perfection de son ouvrage, et qu'ainsi, son action étant toujours infiniment parfaite, il faut toujours que le modèle d'ouvrage qu'il choisit soit le plus simple et le plus parfait de tous les possibles.

J'aurai donc renversé son principe fondamental, et j'en aurai évité toutes les conséquences absurdes, si je prouve que la simplicité de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage. Supposons toujours ces deux modèles dont nous avons déjà parlé, l'un composé, l'autre simple. Que signifie

cette simplicité de l'un et cette composition de l'autre? Tout cela se réduit à dire que tous les mouvemens de l'un se font par une seule règle, et que tous les mouvemens de l'autre se font par plusieurs règles, et même par certaines exceptions aux règles générales.

Puisque vous admettez, dirai-je à l'auteur, des volontés particulières, vous reconnoissez donc que ces volontés particulières ne sont point en elles-mêmes distinguées des volontés générales, et que toutes ensemble elles ne sont qu'une seule et indivisible volonté souverainement simple. Cela étant, les volontés générales et les volontés particulières ne doivent plus être regardées comme générales et comme particulières, que de la part de leurs effets. La composition qui paroît dans ces volontés n'a donc rien de réel de la part de Dieu, mais seulement de la part de son ouvrage, c'est-à-dire en un mot, que l'imperfection de l'ouvrage le plus composé par rapport au plus simple, est tout entière de la part de l'ouvrage, et qu'il n'en peut rien rejaillir ni sur la pensée de Dieu, ni sur sa volonté, ni sur son action, qui est toujours, et dans les lois générales et dans les exceptions, également simple en elle-même.

Si donc la simplicité de la volonté de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité et de la composition de son ouvrage, comme vous ne pouvez le désavouer, l'ouvrage peut être plus ou moins simple, plus ou moins composé, plus ou moins rempli d'exceptions aux règles générales, sans blesser la parfaite et souveraine simplicité de la volonté et de l'action de Dieu. Donc il ne sera pas moins simple dans son action, quand il choisira le modèle le plus

composé, que quand il prendra celui qui ne renferme qu'une seule loi générale.

Il n'en est pas de Dieu comme des hommes, qui s'attachent successivement à divers objets par divers désirs ou volontés: selon qu'ils veulent plus ou moins de choses différentes, ils sont réduits à former un plus grand ou un moindre nombre de volontés, qui sont des actes successifs et distingués les uns des autres. Mais ce seroit une erreur bien grossière et bien indigne de l'auteur, de s'imaginer que le nombre des différentes règles, et des exceptions particulières aux règles que Dieu mettroit dans son ouvrage, pût marquer en lui divers actes de volonté. Nous nous servirons donc tant qu'il voudra du terme de volonté particulière, à condition qu'il reconnoîtra, une fois pour toutes, que ces volontés particulières ne sont toutes ensemble et en elles-mêmes, non plus que les générales, qu'un seul acte de volonté infiniment simple, et que Dieu n'a pas plus de volontés lorsqu'il veut ce qui est au-delà des lois générales, que quand il veut les lois générales mêmes.

J'avoue, répondra l'auteur, que les volontés particulières ne sont point en Dieu des volontés réellement distinguées des volontés générales, et qu'ainsi Dieu veut le général et le particulier, la règle et l'exception, par une seule volonté infiniment simple; mais je soutiens que cette parfaite simplicité demande qu'il ait le moins de *volontés particulières*, c'est-à-dire qu'il fasse le moins d'exceptions aux *règles générales*, qu'il sera possible par rapport à son dessein.

Mais que signifient ces manières de parler si vagues et si ordinaires à l'auteur? S'il dit que Dieu doit tel-

lement éviter les exceptions aux règles générales, qu'il est obligé de préférer cette sorte de simplicité à la perfection de l'ouvrage même; je lui dirai toujours ce que je lui ai déjà dit tant de fois : Pourquoi Dieu ne s'est-il donc pas contenté des lois générales du mouvement? pourquoi a-t-il établi, par des volontés particulières, des causes occasionelles? pourquoi a-t-il borné leur puissance en détail? pourquoi n'a-t-il pas fait le monde éternel *a parte post* et *a parte ante* puisque par-là il se seroit épargné deux volontés particulières pour le commencement et pour la consommation des siècles? pourquoi a-t-il fait des moules particuliers des plantes et des animaux? Pourquoi a-t-il eu des volontés si particulières sur Jésus-Christ et sur toutes les circonstances de sa vie et de l'établissement de son Eglise prédites par les prophètes? Pourquoi enfin Dieu accorde-t-il à la prière des hommes certains biens naturels qui sont hors des règles générales, et qui ne peuvent leur arriver que par des volontés particulières? Si la simplicité de Dieu demandoit essentiellement qu'il préférât à la perfection de son ouvrage le retranchement des volontés particulières, pourquoi Dieu a-t-il eu toutes celles que je viens de rapporter? Si au contraire Dieu préfère la perfection de son ouvrage à cette simplicité par laquelle il peut éviter les volontés particulières, pourquoi n'a-t-il pas voulu, en les multipliant encore plus qu'il ne fait, former un monde plus parfait que celui que nous habitons?

Que l'auteur ne dise donc plus que Dieu agit avec la plus grande simplicité qui est possible par rapport à son dessein. S'il forme son dessein indépendam-

ment du plus ou du moins simple, d'où vient qu'il n'a pas voulu choisir un dessein plus parfait que celui qu'il a pris, puisqu'il le pouvoit sans doute, en multipliant ses volontés particulières? Si au contraire Dieu doit choisir le dessein où il entre le moins de volontés particulières, il ne faut plus espérer de nous éblouir en disant que Dieu admet le moins qu'il peut de volontés particulières par rapport à son dessein; mais il faut avouer que Dieu, selon ce principe, au lieu de prendre le dessein qu'il a pris, en devoit prendre un autre, où il se seroit épargné plusieurs volontés particulières que nous avons marquées. Voilà donc l'unique réponse que l'auteur pourroit faire, qui ne signifie rien, et par conséquent il faut qu'il reconnoisse que Dieu a pu, en formant le monde comme il l'a formé, multiplier les volontés particulières sans aucune nécessité, et sans blesser la parfaite simplicité de ses voies.

En effet, ce seroit avoir une idée indigne de Dieu, que de ne concevoir pas qu'il sait renfermer dans une volonté unique et infiniment simple en elle-même, et toutes les lois générales et toutes les exceptions qu'il lui plaît d'y renfermer. Il n'est pas moins simple quand il fait par une seule volonté plusieurs règles et plusieurs exceptions, que quand il ne fait qu'une seule règle. Il ne lui coûte pas plus de faire un ouvrage composé de cent natures différentes, que d'en faire un qui soit tout entier d'une seule nature. Il ne lui coûte pas plus d'établir dans les esprits et dans les corps, pour toutes leurs modifications, des exceptions aux règles, que les règles mêmes. Il ne lui coûte pas plus de faire des

machines auxquelles il faille des moules propres, que des machines qui se forment par les lois générales du mouvement; la variété ne lui coûte pas plus que l'uniformité. Comment le prouvez-vous, me dira-t-on? C'est que les exceptions les plus particulières, non plus que les lois générales, ne coûtent à Dieu qu'une seule volonté toujours également simple et indivisible; c'est que ce qui paroît diversité de desseins de la part des ouvrages différens entre eux, est de la part de Dieu un seul dessein, une seule volonté et une seule action; c'est que Dieu veut les exceptions aux règles par une volonté aussi unique en elle-même, qu'il veut les règles mêmes.

A quel propos l'auteur dit-il donc que Dieu ne peut agir que par la voie la plus simple, parce qu'*un ouvrier infiniment sage ne fait jamais d'efforts inutiles?* Non-seulement Dieu ne fait jamais d'efforts inutiles, mais il ne fait jamais d'efforts; car en toutes choses, et dans le ciel et sur la terre, il n'a qu'à vouloir. Il n'a point, comme l'auteur le dit très-bien, *d'autre puissance que sa volonté*, à laquelle le néant même ne peut résister. Il peut vouloir plus ou moins de choses; mais il ne lui faut pas un plus grand nombre de volontés pour vouloir beaucoup que pour vouloir peu; un seul acte de volonté fait tous ses ouvrages, soit simples, soit composés; soit les règles générales, soit les exceptions. Si l'auteur avoit corrigé son imagination en consultant exactement l'idée pure de l'être infiniment simple et parfait, il n'auroit pas tant de peine qu'il en a à le concevoir aussi simple dans ce qu'il appelle volontés particulières, que dans ce qu'il appelle volontés gé-

nérales : il n'iroit pas jusqu'à cet excès, de croire que Dieu feroit des *efforts inutiles*, s'il ajoutoit des exceptions aux règles générales, au-delà d'un certain nombre.

Dès que l'on connoît la simplicité de la volonté de Dieu, toujours égale, soit dans les règles, soit dans les exceptions, il faut conclure sans hésiter, que cent mille volontés particulières ne lui coûtent pas plus que dix; puisque cent mille, non plus que dix, ne sont véritablement qu'un seul et indivisible acte de volonté. Dieu peut, quand il lui plaira, réduire toute la conduite de son ouvrage à une seule règle, pour montrer sa sagesse immuable; il peut aussi, quand il lui plaira, par une autre vue de sa sagesse infinie, faire, défaire, changer, unir, diviser, multiplier les règles, pour montrer qu'il est au-dessus d'elles par son domaine souverain.

Mais quand Dieu fait un ouvrage, dira l'auteur, sa sagesse ne doit-elle pas rapporter à un seul but général toutes les choses diverses qui arriveront dans cet ouvrage? Par-là on y trouvera toujours la simplicité des lois générales.

Si cela étoit, tous les ouvrages possibles seroient également simples; ceux même qui renfermeroient un plus grand nombre d'exceptions aux règles générales seroient aussi simples que ceux qui n'en renfermeroient aucune; tout ce qui y arriveroit auroit un rapport général et essentiel à la gloire de Dieu, qui en est la dernière fin. Ce que l'auteur cherche n'est donc pas le rapport de tout ce qui est dans l'ouvrage à sa dernière fin, mais le rapport de tous les effets particuliers à une règle générale, en conséquence de

de laquelle ils arrivent ; c'est ce que nous avons déjà réfuté.

Il est vrai même qu'il doit y avoir, dans tous les ouvrages de Dieu, une certaine unité de dessein. Dès qu'il fait un tout, il faut que toutes les parties de ce tout aient entre elles quelque proportion et quelque convenance pour former le tout ; c'est ce concours de toutes les parties qui rend le tout un. S'il n'y avoit dans les parties aucun rapport, aucune proportion, aucune unité, cet ouvrage n'auroit point la marque de la sagesse divine ; il n'auroit même aucun degré de bonté et d'être ; car, comme dit saint Augustin (1), une chose n'a l'être et la bonté qu'autant qu'elle ressemble à Dieu, qui est la souveraine unité. Il est vrai que cette ressemblance avec l'unité souveraine peut être plus ou moins grande à l'infini, parce qu'il reste toujours une distance infinie entre les unités imparfaites qui sont les êtres créés, et l'unité parfaite qui est Dieu. Mais quand il y a dans un être plus d'unité, il est plus parfait, il approche davantage de la perfection souveraine ; quand il y a dans un être moins d'unité, il approche moins de cette souveraine perfection. Mais si vous ôtez toute unité, vous ôtez toute perfection et tout degré d'être : il ne reste que le pur néant. Par-là vous voyez qu'il y a dans tout ouvrage de Dieu quelque degré d'ordre et d'unité ; autrement il seroit contraire à la sagesse et à l'unité suprême. Mais outre que cette sorte d'unité n'est point la simplicité des lois générales, dont l'auteur fait le fondement de son

(1) *De Morib. Eccl. et Man.* lib. II, cap. VI : tom. I.

système; d'ailleurs, nous avons prouvé que le plus ou le moins d'unité et d'ordre est toujours indifférent à Dieu, et que le choix lui en est purement arbitraire.

Mais encore, dira peut-être l'auteur, la souveraine simplicité ne doit-elle pas tendre toujours à l'ouvrage le plus simple?

Non; car l'ouvrage le plus simple seroit le plus parfait; et Dieu, comme nous l'avons montré tant de fois, ne peut jamais faire la plus parfaite de toutes les choses possibles. Si vous me demandez ce qui l'en empêche, je vous réponds : C'est l'impossibilité de donner des bornes précises à une puissance infinie. Il faut encore observer que ce qui a trompé l'auteur est une comparaison qui n'a rien de juste, entre Dieu qui a créé le monde, et les hommes qui font quelque ouvrage. Par exemple, si deux ouvriers font chacun une machine pour élever des eaux, on trouve que la plus composée est la moins parfaite; elle est la moins parfaite de la part de l'invention de l'ouvrier, parce qu'on présume qu'il n'a employé tant de ressorts que faute d'en savoir trouver un seul qui suffit, ou qu'ayant d'abord conçu un dessein défectueux, il a eu besoin dans la suite de le rectifier, en y ajoutant quelque ressort nouveau. Cette machine est encore la moins parfaite en elle-même; car, lorsqu'il s'agit de ressorts fragiles qui s'usent, dont l'entretien cause aux hommes beaucoup de dépense et de travail, c'est un grand défaut que cette composition de tant de ressorts, parce qu'il y en a toujours quelques-uns qui manquent, et qui arrêtent tout. Il n'en est pas de même de l'ouvrage de Dieu;

s'il est composé, ce n'est pas que le créateur n'ait point vu d'abord d'une seule vue à quelles règles il pouvoit réduire tout son ouvrage : d'ailleurs la composition de beaucoup de ressorts, qui est une imperfection par rapport à la foiblesse des hommes, n'en est pas une pour celui à qui rien ne coûte, ni dépense ni travail, et qui fait tout par une seule volonté.

CHAPITRE XVII.

Les causes occasionelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, en augmentent le nombre.

L'AUTEUR n'oseroit dire que Dieu ait établi les causes occasionelles sans aucun motif qui l'y ait déterminé. S'il dit que Dieu les a établies sans se proposer aucune fin de cet établissement, je lui réponds : Vous avouez donc que Dieu, qui, selon vous, ne peut jamais rien faire que pour la plus grande perfection, a fait néanmoins une des principales choses qu'il ait jamais faites, non-seulement sans y chercher la plus grande perfection, mais même sans y chercher aucune perfection. Accordez-vous avec vous-même.

Cette absurdité est trop manifeste; l'auteur ne peut éviter de dire que Dieu s'est proposé une fin, dont l'établissement des causes occasionelles a été le moyen : mais quelle est cette fin ? C'est, me direz-vous, de rendre par-là son ouvrage plus parfait qu'il ne le seroit, s'il ne produisoit que ce qu'il peut pro-

duire lui seul par des volontés générales sans causes occasionelles.

Premièrement, il s'ensuit de là que Dieu ne pouvoit point par sa seule volonté faire l'ouvrage le plus parfait, et qu'il a eu besoin de suppléer à ce qui manquoit du côté de sa volonté par celles de ses créatures ; ce qui est en elles une étonnante perfection, et en lui une imperfection très-indigne d'un être qu'on suppose infiniment parfait. Si l'auteur attribue les moules des plantes et des animaux à des causes occasionelles ; s'il persiste à regarder l'ame de Jésus-Christ comme la cause occasionelle de toutes les grâces, il faut conclure que selon lui la seule volonté de Dieu a fait les choses les moins admirables dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, et que, sans la volonté de ses créatures, la sienne étoit impuissante pour faire tout ce qu'il y a de plus merveilleux dans ces deux ordres. Ainsi l'auteur, à force de vouloir rendre Dieu parfait, et de le déterminer toujours aux choses les plus parfaites, le rabaisse jusqu'à l'impuissance de les faire, et de les vouloir jamais par lui-même.

Secondement, cet accroissement de perfection que Dieu cherche par l'établissement des causes occasionelles, comment le cherche-t-il ? Se propose-t-il en général de vouloir tout ce que les causes occasionelles, par exemple les anges, voudront, sans être assuré de la détermination de leur volonté ; ou bien veut-il établir les anges causes occasionelles, parce qu'il lui plaît de leur faire vouloir précisément certaines choses nécessaires pour l'accomplissement de l'ordre ?

S'il établit les anges causes occasionelles, parce qu'il veut leur faire vouloir précisément ce que l'ordre demande, et qu'il en mettra le vouloir en eux, j'en tire deux conséquences manifestes. L'une, que ces créatures ne sont point libres de ne vouloir pas, puisque l'ordre, qui est l'essence absolue et immuable de Dieu, les détermine à vouloir. Je puis encore moins faire ce qui est contre l'essence de Dieu que ce qui est contre mon essence; car au moins Dieu, créateur de mon essence, peut m'élever au-dessus d'elle en me faisant une *autre créature;* mais par sa propre essence il ne peut jamais en aucun sens me donner le pouvoir d'agir contre elle. Si donc l'ordre demande que les causes occasionelles veuillent certaines choses, elles n'ont aucune liberté de ne les pas vouloir. Voici ma seconde conséquence; c'est que si Dieu établit les anges causes occasionelles, parce qu'il lui plaît de leur faire vouloir ce qui rendra son ouvrage parfait, et qu'il en mettra le vouloir en eux, il ne veut ce que voudront les anges qu'à cause que les anges voudront ce qu'il leur fera vouloir. Ainsi il faut remonter à la source de leurs volontés; Dieu veut bien plus la fin que les moyens. S'il veut l'établissement des causes occasionelles pour l'amour des choses qu'elles voudront, à bien plus forte raison veut-il ces choses qu'il se propose de leur faire vouloir. Si ces choses ne sont point les effets des lois générales, Dieu ne peut les vouloir que par des volontés particulières; et par conséquent, l'établissement des causes occasionelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, est un établissement superflu et contraire à l'ordre.

Je vois bien, dira peut-être l'auteur, que mon systême seroit ruiné, si j'avouois que Dieu a voulu les causes occasionelles à cause des effets particuliers qu'il a prétendu en tirer; mais je soutiens que Dieu se propose seulement en général de vouloir ce que ces causes voudront, sans les déterminer à aucune volonté précise.

Si cela est, voilà Dieu qui établit des causes sans les rapporter à aucune fin déterminée; voilà sa sagesse et son ordre renversés; voilà sa puissance abandonnée sans réserve à la merci de ses créatures capables d'errer.

Non, reprendra l'auteur, Dieu ne se propose de faire ni tout ce qu'il plaira aux anges, ni certains effets qu'il lui plaît de leur faire vouloir. Mais laissant les anges libres, il prévoit ce qu'ils voudront; ainsi il ne s'engage de faire selon leurs volontés, que certaines choses qu'il prévoit qu'ils voudront, et qui sont conformes à l'ordre pour la perfection de son ouvrage.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qui reste à dire à l'auteur; mais cela même est décisif contre lui. Il restera toujours pour constant, que Dieu prévoit ce que voudront les anges, et qu'il ne les établit causes occasionelles qu'à cause qu'il prévoit qu'ils voudront précisément *ce qu'il a voulu, ce qu'il a réglé en lui-même, et enfin tout ce qu'il faudra pour l'accomplissement de l'ouvrage qu'il s'est proposé. N'est-ce pas vouloir les causes générales pour les effets particuliers, et établir en Dieu les volontés particulières qu'on vouloit tant éviter* (*)?

(*) Les mots imprimés en *italique* sont de Bossuet.

De plus, je demande en passant à l'auteur, comment est-ce que Dieu peut prévoir selon lui ces désirs libres des anges, qu'il ne leur donnera point? Il ne peut les voir en lui-même; car il ne peut voir en lui que son décret de laisser les anges en suspens dans la main de leur libre arbitre : il ne peut les voir ni dans leur futurition actuelle, ni dans la volonté angélique qui en sera la source; car pour leur futurition elle n'est rien de réel : l'effet ne peut être déterminé, tandis que l'unique cause déterminante est entièrement indéterminée elle-même. Pour la cause, Dieu ne peut y voir que ce qui y est, c'est-à-dire, une entière suspension. Mais ce qui tranche toute difficulté, c'est ce que l'auteur dit en parlant de la matière : « Dieu ne la peut connoître, » dit-il (1), s'il ne lui donne l'être. Car Dieu ne » peut tirer ses connoissances que de lui-même; » rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer. Si Dieu ne » voyoit point en lui-même, et par la connoissance » qu'il a de ses volontés, l'existence de la matière, » elle lui seroit éternellement inconnue. »

Il est vrai, répondra peut-être l'auteur, nul objet, quelque réel qu'il soit, ne peut éclairer Dieu. Il ne peut rien voir qu'en lui-même; il ne peut jamais connoître ce qu'il ne fait pas : mais je suppose que Dieu donne son concours général aux anges, pour toutes les choses qu'ils veulent; ainsi il connoît en lui-même, c'est-à-dire dans son concours, leurs désirs futurs.

A cela je réponds que, si le concours n'est point prévenant, la volonté angélique déterminant le con-

(1) *Médit. chrét.* IXe médit. n. 5.

cours, et n'étant point déterminée par lui, il s'ensuit que le concours est aussi contingent que le désir de la volonté angélique. Si la volonté angélique est véritablement indéterminée, il faut aussi que le concours soit véritablement indéterminé, et que Dieu ne puisse le voir que conditionnellement futur. Ainsi, par le principe de l'auteur, il faut ou que Dieu n'ait point prévu ce que devoit faire la volonté angélique, et ce qu'il devoit faire lui-même avec elle, ce qui est le comble des absurdités; ou que le concours de Dieu soit prévenant et efficace, en sorte que l'ange n'ait voulu que ce que Dieu l'a déterminé à vouloir; ce qui retombe dans tous les inconvéniens que j'ai reprochés à l'auteur.

Je ne m'arrête point ici à faire remarquer que les anges et Jésus-Christ, qui sont les seules causes occasionelles sur lesquelles l'auteur fonde son systême, étant actuellement bienheureux quand cette puissance leur a été donnée, ils n'ont pu en cet état vouloir que ce que la charité consommée, qui est Dieu même, leur a fait vouloir, conformément à l'*ordre*. Je pourrois montrer évidemment par là, combien Dieu a voulu tous les effets particuliers que l'auteur leur attribue : mais ces vérités se présentant d'elles-mêmes, il suffit de les montrer en passant. Je me hâte de passer à d'autres.

L'auteur ne peut refuser de supposer avec moi, que Dieu veut l'établissement des causes occasionelles pour la perfection de son ouvrage; autrement il le voudroit sans raison et contre l'ordre. *Il veut donc faire servir ces causes occasionelles* (*) à des

(*) Bossuet.

effets utiles, conformes à l'ordre, et dont résulte la plus grande perfection ; mais il faut que la cause occasionelle les veuille. Se déterminera-t-elle par elle-même à en former le désir? Ce désir du plus parfait est sans doute, comme saint Augustin l'a dit tant de fois, un nouveau degré de bonté et de perfection d'être qui survient à la créature intelligente; car il est meilleur, selon le raisonnement de ce Père, de vouloir actuellement le plus parfait, que de ne le vouloir pas. Il est même meilleur, comme ce Père le dit encore très-souvent, d'être vertueux que d'être simplement; et par conséquent si Dieu n'avoit donné que la volonté, et que la créature avec cette volonté se déterminât par elle-même à l'amour du bien, elle se donneroit à elle-même quelque chose de bien plus grand que ce qu'elle auroit reçu de Dieu. Le désir actuel du plus parfait est sans doute dans la volonté angélique une vraie et réelle modification, un vrai et réel degré de perfection et d'être, que l'ange acquiert, quand il veut la chose la plus parfaite qu'il peut vouloir. Comment donc peut-il être la cause de cette détermination? Comment se peut-il donner à lui-même ce nouveau degré de perfection réelle? Si la volonté angélique se détermine elle-même au désir actuel du plus parfait, elle produit donc en elle-même, par elle-même, un véritable et réel degré de perfection, et par conséquent la volonté angélique est infinie et divine, selon l'auteur. Car voici comment il parle au nom du Verbe dans ses *Méditations* (1) : « Tu dois être » pleinement convaincu de tout ceci, si tu as bien

(1) *IXe Médit.* n. 7.

» compris que hors de Dieu il n'y a point de puis-
» sance véritable, et que toute efficace, quelque petite, qu'on la suppose, est quelque chose de divin » et d'infini. »

Je laisse à l'auteur à nous expliquer comment est-ce que les volontés créées sont libres, s'il est vrai que *hors de Dieu il n'y a aucune véritable puissance*. Peut-on concevoir la volonté avec son libre arbitre sous une autre idée que sous celle d'une puissance, qui n'étant vaincue par aucun des objets qui se présentent à elle, peut choisir parmi ces objets? N'est-ce pas même l'idée que l'auteur donne souvent de la liberté? Encore une fois, ce n'est pas à moi à résoudre ici cette difficulté; c'est à l'auteur à nous faire entendre nettement comment est-ce qu'une volonté créée peut être une véritable puissance; comment est-ce que, sans être ni infinie ni divine, elle peut par sa propre détermination se rendre meilleure qu'elle n'étoit, et par conséquent produire réellement en elle par son propre choix un nouveau degré de perfection?

Si l'auteur revient à dire que toute volonté libre est une véritable puissance, mais qu'elle est prévenue et déterminée efficacement en toutes choses, comme le disent les Thomistes, par la volonté de Dieu; outre qu'il admet par-là, contre son principe, d'autres causes réelles que Dieu, d'ailleurs cette détermination efficace suppose évidemment que les causes occasionelles n'épargnent à Dieu aucune volonté particulière, puisqu'il ne veut les causes occasionnelles qu'à cause des effets particuliers qu'il leur fait vouloir, et qu'ainsi il veut les effets particuliers plus qu'il ne veut les causes mêmes.

Mais supposons que l'auteur, contre ses propres paroles et ses principes fondamentaux, soutienne que la volonté angélique peut être la vraie cause de sa propre détermination, et que bien loin d'être prédéterminée par le concours, c'est elle qui le détermine : voyons s'il peut se sauver par-là. Dieu, lui demanderai-je, n'établissant les causes occasionelles que pour l'accomplissement de l'ordre, comment peut-il s'assurer que ces causes qu'il ne déterminera point, et qui se détermineront librement elles-mêmes, voudront précisément ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre? Je ne vous dis point maintenant qu'elles ne peuvent être libres pour faire ou ne faire pas ce que l'ordre, c'est-à-dire ce que l'essence absolue de Dieu demande; c'est une contradiction manifeste de votre système, que j'ai déjà assez montrée ailleurs : je me borne à vous dire ici que si Dieu laisse choisir ces causes libres, peut-être elles ne choisiront pas ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre, et qu'ainsi l'ordre sera renversé par l'inutilité de leur établissement. D'ailleurs voilà l'œuvre de Dieu mise au hasard; il ne faut plus parler de providence, si Dieu laisse l'accomplissement de l'ordre même à la discrétion des créatures libres, sans les diriger à aucune fin.

Dieu a prévu ce quelles voudront, répondra peut-être quelqu'un, et il ne se détermine à les établir causes occasionelles qu'à cause qu'il prévoit qu'elles voudront ce qu'il faut pour la plus grande perfection de son ouvrage. S'il avoit prévu qu'elles devoient vouloir autrement, il ne les auroit pas créées, parce qu'il n'est pas de sa sagesse de créer ce qui ne

convient pas à l'ordre; il auroit mis en leur place d'autres natures intelligentes dont il auroit prévu que la volonté auroit désiré la perfection de son ouvrage; enfin il n'auroit jamais créé l'univers, s'il n'avoit prévu qu'il trouveroit dans ses créatures intelligentes des causes occasionelles qui voudroient précisément tout ce qu'il faudroit vouloir.

Mais cette réponse que l'auteur peut faire, outre qu'elle est manifestement indigne de Dieu, et capable de soulever tous les chrétiens, fait encore tomber en ruine tout son système. Si Dieu a tellement voulu les effets qu'il a tirés des causes occasionelles qu'il ne les a établies qu'à cause qu'il a prévu qu'elles désireroient infailliblement ces effets, en sorte qu'il se seroit abstenu de créer l'univers plutôt que de ne tirer pas ces effets de ces causes occasionelles, n'est-il pas évident que ces effets particuliers ont été la principale fin qu'il s'est proposée, et qu'il a voulu non les effets en conséquence de la volonté des causes occasionelles, mais les causes occasionelles elles-mêmes pour les effets qu'il a prétendu en tirer? Ces effets n'étant pas renfermés dans les lois générales, il s'ensuit, selon la définition de l'auteur, que Dieu n'a pu les vouloir que par des volontés particulières. Ainsi les causes occasionelles n'épargnant point à Dieu ces volontés particulières, il les a établies sans aucun fruit, et contre l'ordre de sa sagesse : leur établissement même, comme nous l'avons vu, a coûté à Dieu beaucoup de volontés particulières sans aucune raison.

CHAPITRE XVIII.

Ce que l'auteur dit sur les volontés particulières détruit par ses conséquences toute providence de Dieu.

QUOIQUE nous ayons déjà remarqué que la providence est détruite, si Dieu laisse tout au gré des causes occasionelles, il faut encore développer davantage cette vérité. Qu'entendons-nous par le mot de providence ? Ce n'est point seulement l'établissement des lois générales, ni des causes occasionelles; tout cela ne renferme que les règles communes que Dieu a mises dans son ouvrage en le créant. On ne dit point que c'est la providence qui tient la terre suspendue, qui règle le cours du soleil, et qui fait la variété des saisons; on regarde ces choses comme les effets constans et nécessaires des lois générales que Dieu a mises d'abord dans la nature : mais ce qu'on appelle providence, selon le langage des Ecritures, c'est un gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites (*).

La providence fait donc deux choses; quelquefois elle agit contre les règles générales, par des miracles; c'est ainsi qu'elle ouvrit la mer Rouge pour délivrer les Israélites. Quelquefois aussi, sans violer les lois générales, elle les accorde avec ses desseins parti-

(*) La providence semble enfermer tout cela, mais plus particulièrement ce qui semble fortuit. *Bossuet.*

culiers ; elle se sert des volontés des hommes auxquels elle inspire ce qu'il lui plaît, pour causer dans la matière même les mouvemens qui semblent fortuits, et qui ont rapport aux événemens que Dieu en veut tirer. Par exemple, il inspire à un prédestiné d'aller dans une rue où une tuile mal attachée tombant sur sa tête, il mourra avec la persévérance finale. C'est encore ainsi que les frères de Joseph le vendent, et qu'il est esclave en Egypte, pour y être bientôt après élevé à une autorité suprême. C'est ainsi qu'Alexandre conçoit le dessein ambitieux de conquérir l'Asie : par-là il doit accomplir la prophétie de Daniel. Si on examine ainsi toutes les révolutions des grands empires, on verra (et c'est le plus grand spectacle qui puisse soutenir notre foi) que la providence les a élevés ou abattus pour préparer les voies au Messie et pour établir son règne sans fin (1). Non-seulement ces grands événemens prédits par le Saint-Esprit sont attribués à la providence, mais encore on croit que par cette combinaison, elle dispose, selon ses desseins, de tout ce qui arrive aux hommes dans le cours de la vie, et qu'elle se cache sous un certain enchaînement de causes naturelles. On croit que c'est Dieu qui envoie les biens et les maux temporels ; qu'il se sert de notre sagesse et de notre imprudence pour nous donner tantôt ce qui nous console, tantôt ce qui nous humilie. Si c'est une erreur vulgaire, c'est une erreur que l'Ecriture, que toute la tradition des saints pères nous ont enseignée, et que la piété a enracinée dans tous les cœurs.

(1) Voy. *Disc. sur l'Hist. univ.* 2e *part.* Œuv. de Bossuet, tom. xxxv.

Cette providence, à laquelle la religion nous apprend à recourir, ne peut consister dans les lois générales de la nature; car les lois générales sont uniformes et invariables; elles ne se proportionnent jamais aux besoins personnels; au contraire elles sacrifient toujours les intérêts personnels à l'uniformité générale. Pourquoi ne peut-on pas dire, répondra peut-être l'auteur, que Dieu a choisi les lois générales les plus fécondes en effets particuliers, et que sa providence consiste dans ce choix des lois générales qu'il prévoyoit devoir produire les effets particuliers qu'il désiroit?

Premièrement, si vous dites que Dieu a choisi les lois générales pour les effets particuliers, vous lui faites vouloir ces effets plus que les lois qui les produisent, et indépendamment d'elles : ainsi voilà des volontés particulières qui sont les fondemens de toutes les lois générales.

Secondement, considérez, dirai-je à l'auteur, combien vous vous ôtez par ces principes tout ce qui peut adoucir les peines de la vie. Sans doute, ce regard particulier et immédiat de Dieu sur nous, qui nous mène comme par la main dans ses voies, et sans qui il ne tombe pas un seul cheveu de nos têtes, est ce qui anime davantage notre espérance dans tous nos maux. Quoi, dira une personne affligée, je vois qu'un père foible et pécheur, outre les règles générales qu'il établit pour le gouvernement de toute sa famille, a encore les yeux particulièrement ouverts sur chacun de ses enfans; qu'il entre dans tout le détail de ses besoins, de ses dangers et de ses peines! M'arrachera-t-on la consolation de

croire notre Père qui est dans le ciel aussi bon et aussi compatissant que ce père terrestre ? Faudra-t-il que je croie qu'il ne veut pas plus mon bien qu'il veut en général que l'hiver succède à l'automne, et l'été au printemps ? Est-ce donc en vain que j'ai cru que quand je suis accablé de maux, c'est sa main qui me frappe tout exprès pour m'humilier, et qu'il me tente à dessein de me faire tirer un fruit de la tentation ? Quelle est donc cette providence tant vantée, puisqu'il n'y en a point d'autre que le cours général de toute la nature, et que Dieu n'est non plus touché de mes maux que du changement des saisons ?

Mais Dieu, dira-t-on, n'a-t-il pas assez pourvu à son ouvrage en lui donnant des lois générales ? Non sans doute ; les philosophes qui ont nié la providence n'ont jamais nié que Dieu n'eût établi des règles générales pour le cours de la nature (*) ; mais ils ont cru que ces lois étant établies, Dieu a regardé tout le reste indifféremment, et qu'il a laissé toutes choses aller selon leur cours, sans se soucier des effets particuliers qui sortiroient de l'assemblage de ces causes. L'auteur, en rejetant les volontés particulières, peut-il éviter de parler de même ?

Dira-t-il pour toute consolation à la personne affligée que je viens de dépeindre ? Consolez-vous, Dieu ne pouvoit faire autrement ; il n'a pas été libre de vous vouloir un plus grand bien, parce qu'il lui en auroit coûté en votre faveur des volontés particulières au-delà du nombre que la simplicité de ses voies lui permettoit.

Quoi ! répondra cette personne, croyez-vous me

(*) Les Epicuriens l'ont nié. *Bossuet.*

consoler

consoler en me disant que je suis malheureuse, parce qu'il n'étoit pas digne de Dieu de m'aimer plus particulièrement qu'il n'a fait? Quand je vous propose l'exemple d'un père terrestre, qui a des soins particuliers que vous ne voulez pas attribuer à Dieu, vous dites que Dieu agit bien plus parfaitement, parce qu'il renferme dans les lois générales tout ce qu'une sagesse moins étendue auroit besoin de chercher par des providences particulières; et puis, quand je me plains de ce que les lois générales n'ont rien que de rigoureux pour moi, vous voulez que Dieu ne puisse pas suppléer à ce qui leur manque pour mes besoins en me le donnant par des volontés particulières; vous prétendez que je dois être bien aise d'être sacrifié à cette méthode simple et générale avec laquelle il gouverne ses créatures. Cette doctrine se réfute tellement elle-même par l'horreur qu'elle inspire, que je craindrois qu'on ne crût que je l'impute mal à propos à l'auteur : mais tout le monde sait qu'il a dit dans ses *Méditations*, qu'une ame raisonnable devoit être bien aise d'être sacrifiée à cette simplicité de dessein dans lequel son salut n'est pas renfermé.

Mais l'auteur voudroit-il encore assurer que la mort d'un homme écrasé dans la rue, par les tuiles qui tombent d'un toit, est un pur effet des lois générales du mouvement? Ne sait-il pas que saint Augustin, parlant au nom de toute l'Eglise contre les Semi-Pélagiens, dit que souvent Dieu prolonge la vie d'un homme pécheur, par un conseil de miséricorde, parce qu'il veut lui donner le temps de se convertir, et le prendre dans un bon moment,

qui sera le sceau de sa persévérance [1]? Peut-on douter, suivant cette doctrine, que Dieu n'ait une volonté particulière pour régler le cours de la vie et le temps de la mort de ce prédestiné? Vous voyez que le temps de sa mort décide de son salut éternel: croyez-vous que le salut de cette ame éternellement élue dépende du concours fortuit des causes naturelles qui feront tomber une tuile, ou qui l'empêcheront de tomber? Faut-il être réduit à examiner des choses si manifestes selon les principes de la religion? Ne faut-il donc pas avouer qu'il y a une providence particulière, qui va au-delà des lois générales de la nature, ou du moins qui les accorde avec les effets de la grâce pour sauver les prédestinés? C'est sur ce principe que saint Augustin ayant rapporté ce passage de la Sagesse : *Il a été enlevé de peur que la malice ne changeât son esprit* [2]; il ajoute [3] : « Mais pourquoi est-il accordé aux uns » qu'ils soient enlevés des dangers de cette vie, pen» dant qu'ils sont justes, et que d'autres qui sont » justes sont tenus par une plus longue vie dans les » mêmes périls jusqu'à ce qu'ils déchoient de la jus» tice? Qui est-ce qui connoît le conseil du Sei» gneur? »

Mais que l'auteur contredise tant qu'il voudra saint Augustin : osera-t-il contredire saint Paul, qui dit aux Philippiens parlant d'Epaphrodite [4] : *Il a été malade jusqu'à la mort; mais Dieu a eu pitié de lui; et non-seulement de lui, mais encore de moi, afin que je n'eusse point affliction sur affliction.*

(1) *De Præd. Sanct.* cap. XIV, n. 26 : tom. X. — (2) Sap. IV. 11. — (3) Loc. mox cit. — (4) *Philip.* II. 27.

Ce n'est point, selon l'apôtre, par les lois générales, qu'Epaphrodite a été tiré des portes de la mort; il en est revenu par un conseil particulier de miséricorde, pour son propre bien et pour la consolation de saint Paul. Ce que l'apôtre nous révèle à l'égard d'Epaphrodite, nous devons comprendre qu'il arrive de même pour un grand nombre d'autres hommes. Dieu attend les uns pour leur conversion avec cette longanimité dont les Ecritures parlent si souvent; il conserve les autres pour ne donner *point affliction sur affliction* aux personnes déjà affligées qui ont besoin de ce *soulagement* (*). C'est sur ces fondemens que nous demandons par nos prières la santé de certains malades, dont la vie est utile au monde : on ne pourroit raisonnablement la demander, si elle ne pouvoit venir que des lois générales, comme nous l'avons prouvé; mais l'auteur ne s'arrête ni aux raisons ni à l'autorité; selon lui, aux yeux de Dieu, les hommes meurent comme les feuilles tombent des arbres.

Il reste à examiner si la providence consiste dans l'établissement des causes occasionelles. Pour éclaircir cette question plus sensiblement, prenons un exemple. Je médite profondément sur le passage de la mer Rouge : j'entends le Saint-Esprit, qui me dit, par la bouche de Moïse, que Dieu a fendu les eaux, qu'il les a soutenues des deux côtés comme deux murs, et qu'il a desséché les abîmes pour sauver son peuple bien-aimé; qu'enfin il a fait ces merveilles terribles par son bras étendu et par sa main élevée.

Ecouterai-je l'auteur qui d'un autre côté me dit

(*) Bossuet.

froidement? Ces expressions magnifiques se réduisent à dire que les anges ont voulu ce miracle, et que Dieu n'a pu le leur refuser, parce qu'il les avoit établis causes occasionelles de tout ce qu'il feroit, pendant l'ancien Testament, au-delà des règles générales de la nature.

Mais ce peuple lui-même que Dieu assure avoir choisi, et à la face duquel il a rejeté toutes les autres nations de la terre, n'est-ce point par une élection particulière que Dieu l'a pris pour son peuple, et s'est fait son Dieu? L'auteur poussera-t-il les excès de sa philosophie jusqu'à dire que c'est les anges et non pas Dieu, qui ont choisi Abraham et sa postérité pour en tirer la bénédiction de tous les peuples de la terre; que Dieu n'a fait à cet égard que se conformer aux volontés des anges auteurs de l'alliance: mais, s'il ose le dire, ne pourrai-je pas lui répondre ainsi? Je crois, sur la parole de Dieu même, que c'est un amour particulier, un amour de préférence pour les Israélites dont nous sommes les héritiers, qui l'avoit engagé à faire le grand miracle d'ouvrir la mer Rouge; mais, selon vous, ce n'est qu'aux anges que les Israélites doivent leur délivrance.

Vous vous trompez, dira l'auteur, ils la devoient à Dieu; car Dieu a établi les anges causes occasionelles, et il a voulu véritablement tout ce qu'il a prévu que les anges voudroient.

Je ne m'arrête point, lui répondrai-je, à ces paroles vagues: ou Dieu a établi les anges causes occasionelles en vue des miracles qu'il vouloit faire en faveur de son peuple à leur occasion, en sorte que les miracles ont été la fin pour laquelle Dieu les a

établis causes occasionelles; ou bien il les a établis causes occasionelles, ne voulant les miracles qu'il feroit à leur gré qu'en général, et comme une suite de cet établissement.

S'il n'a voulu l'établissement des causes occasionelles que pour les miracles qu'elles devoient désirer, ces causes, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, ne sont elles-mêmes voulues par lui qu'en conséquence des volontés particulières de Dieu pour les miracles : ainsi voilà votre système ruiné sans ressource.

Si, au contraire, vous dites que Dieu n'a voulu les miracles qu'en général, comme une suite de l'établissement des causes occasionelles; je conclus que Dieu n'a non plus voulu ces miracles en faveur de son peuple, que je veux ce que je fais pour un homme que je n'aime ni ne connois en aucune façon, et que je ne sers qu'en considération de son ami qui me le recommande, et auquel je ne puis rien refuser. Encore faudroit-il, pour rendre la comparaison juste, que je n'eusse aucune considération pour l'homme qui me recommanderoit l'autre, et que je fusse engagé par quelque contrat à ne lui refuser jamais aucun des services qu'il exigeroit de moi pour tous ses amis.

Si les Israélites avoient pu savoir que Dieu étoit ainsi lié par une espèce de contrat avec les anges, et que c'étoit la pure volonté des anges qui déterminoit Dieu à entr'ouvrir la mer Rouge pour leur délivrance; au lieu de chanter à Dieu un cantique sur le rivage, ils auroient eu raison de dire : Dieu n'a fait que ce qu'il n'a pu s'empêcher de faire; il ne l'a point fait

pour l'amour de nous; il ne l'auroit pas fait s'il eût dû lui en coûter une seule volonté en notre faveur. Nous ne sommes obligés qu'à la seule puissance qui nous a choisis pour nous confier l'alliance et les oracles célestes, et qui, étant libre de nous laisser en Egypte, a mieux aimé nous en délivrer. Quelle est cette puissance? C'est les anges, que nous devons louer et invoquer comme nos sauveurs. Pour Dieu, indifférent à tout, il n'a fait que prêter sa puissance à leurs désirs, selon la loi qu'il s'en étoit faite, et qu'il n'avoit pu éviter de faire.

Il est aisé de voir qu'on peut dire, sur toutes les autres choses réglées par les causes occasionelles, ce que je viens de dire par rapport aux anges sur le passage de la mer Rouge. Il est constant que l'établissement de ces causes, bien loin de sauver la providence, nous ôte le recours immédiat de Dieu, et attribue à des créatures tout ce que l'Ecriture attribue de plus merveilleux et de plus aimable à la providence divine. Ainsi la providence ne pouvant consister ni dans le seul établissement des lois générales, ni dans celui des causes occasionelles, elle est absolument détruite, si on ne la fait consister dans les volontés particulières que Dieu a pour accommoder à nos besoins les causes générales.

CHAPITRE XIX.

L'auteur, en prenant pour des tropologies les expressions de l'Ecriture contraires à son systême, n'a pas prévu qu'il s'engageoit à soumettre la foi à la philosophie, et à autoriser les principes des Sociniens contre nos mystères.

Toutes les fois que l'Ecriture me représente Dieu veillant particulièrement sur Job, sur Abraham, sur Joseph, sur David, sur Tobie, et sur tous les autres hommes dans lesquels le Saint-Esprit nous a voulu révéler les secrets de la providence attentive sur nous; toutes les fois que l'Ecriture me raconte une merveille que Dieu a faite au-delà du cours réglé de la nature, je n'ai point besoin de chercher un long circuit des causes occasionelles, ni de forcer le langage des saints oracles, pour faire rentrer dans le cours général de la nature ce qui m'est proposé comme l'effet d'une providence particulière : ma philosophie parle d'abord naturellement comme l'Ecriture. Je dis que Dieu est particulièrement attentif pour disposer, selon ses desseins, avec force et douceur, toutes les circonstances de ce qui arrive. Je dis avec saint Augustin que Dieu tourne comme il lui plaît le cœur des hommes, des méchans mêmes, pour les mener à l'accomplissement de ses desseins. Je dis avec ce Père que Dieu, sans être l'auteur de l'iniquité, lui donne le cours qu'il veut; qu'il empêche la malice des impies de se répandre du côté

des choses qu'il veut épargner, et qu'il lui lâche la bride du côté où, en violant sa loi, elle ne laissera pas d'être l'instrument de sa justice. Je dis qu'il frappe d'aveuglement ou qu'il illumine, qu'il touche ou qu'il laisse endurcir tout-à-coup les hommes sans aucune règle générale de cette conduite. Quand je parle ainsi, je ne fais que suivre saint Augustin. Après avoir rapporté les paroles de l'apôtre, qui assure que les Juifs sont devenus *ennemis de l'Evangile pour notre bonheur* (1), il conclut : « Il » est donc en la puissance des méchans de pécher, » mais en péchant de faire par leur malice une telle » ou une telle chose. Le Saint-Esprit n'est point en » leur puissance, mais en celle de Dieu, qui divise » les ténèbres et qui les dispose ; en sorte que, par les » choses mêmes qui se font contre la volonté de Dieu, » il n'y ait pourtant que la volonté de Dieu qui soit » accomplie. Nous lisons dans les Actes des Apôtres » que les disciples persécutés s'écrièrent au Sei» gneur : ..... *Ils se sont assemblés contre votre saint » Fils que vous avez oint, Hérode, Pilate et le » peuple d'Israël, pour accomplir tout ce que votre » main et votre conseil ont prédestiné* (2). »

Selon cette règle, je dis que Dieu jette les yeux, par exemple sur Pharaon, pour faire entrer son endurcissement dans les desseins qu'il a sur son peuple. Je dis qu'il veut et qu'il fait des miracles, parce que, touché en faveur de ses images vivantes, qui sont le prix du sang de son Fils, il aime mieux les hommes pour lesquels il les fait, que les règles générales du mouvement, qui ne lui coûtent rien ni

(1) *Rom.* XI. 28. — (2) *De Præd. Sanct.* cap. XVI, n. 33 : tom. X.

à faire, ni à défaire. J'ajoute que les anges, bien loin de déterminer Dieu, ne sont que les simples ministres des volontés qu'il a à l'égard des hommes. Cette explication de l'Ecriture est simple, naturelle, précise et littérale.

L'auteur, tout au contraire, s'écarte de toute la doctrine que le langage de l'Ecriture inspire naturellement, pour courir après des opinions qui aboutissent, comme nous l'avons vu, à des contradictions grossières. Mais supposons, pour un moment, que son système ne se dément en rien. Voyons s'il lui est permis de le défendre par la voie du raisonnement, et de prétendre que l'autorité de l'Ecriture ne lui est point contraire, parce que l'Ecriture est pleine de tropologies qui ne doivent pas être prises dans le sens littéral.

L'auteur voit bien qu'on ne peut conserver l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise, si on ne s'attache à quelque règle certaine et immobile, pour discerner les expressions figurées et tropologiques d'avec celles qu'il faut prendre religieusement dans toute la rigueur de la lettre. S'il se contente de croire tropologiques les expressions qui, prises à la lettre, établiroient une doctrine contraire à d'autres endroits clairs de l'Ecriture, ou aux bonnes mœurs, ou aux décisions de l'Eglise, ou aux règles générales du sens commun, conformes à une manifeste tradition de tous les siècles, je le loue de suivre la règle que saint Augustin a marquée : elle arrête l'esprit humain; elle maintient l'autorité. Mais l'auteur nous montrera-t-il que cette doctrine si édifiante et si salutaire, que toutes les saintes Ecri-

tures inspirent naturellement sur les providences particulières, est contraire à des endroits clairs de l'Ecriture ? Où a-t-il trouvé dans la loi ou dans les prophètes, dans l'ancien ou dans le nouveau Testament, en termes clairs et formels, que l'ordre inviolable ne permet à Dieu que *très-rarement* d'agir par des volontés particulières ? Montrera-t-il que la doctrine des providences particulières corrompe les bonnes mœurs ? oseroit-il désavouer qu'elle ne soit un soutien de notre espérance, un adoucissement sensible de nos maux, et une source de piété tendre ? Dira-t-il donc que l'Eglise a condamné cette doctrine? où sont ses anathêmes ? Ne faut-il pas avouer au contraire, pour peu qu'on soit de bonne foi, que l'Eglise, pleine de l'esprit de l'Ecriture, a parlé le même langage dans ses instructions et dans ses prières? Dira-t-il donc que cette doctrine est contraire aux règles générales du sens commun, conformes à une manifeste tradition ? Mais quel est ce sens commun qu'aucun chrétien n'a eu avant l'auteur, puisque son sentiment est reconnu universellement pour une nouveauté inouie dans toute l'Eglise? Quel est ce sens commun, si particulier à un petit nombre de méditatifs obscurs? quel est ce sens commun, contre lequel s'élève avec horreur la foule des ames pieuses, aussi bien que les docteurs les plus éclairés?

Mais la foule, dira l'auteur, est ignorante sur les principes de la philosophie ; elle est nourrie dans de faux préjugés. Elle cherche, dans des volontés particulières de Dieu, de vaines consolations.

Hé bien, je suppose avec l'auteur, s'il le veut, que la piété de tant d'ames saintes se nourrit d'er-

reur : mais enfin il faut qu'il avoue qu'il faut être philosophe pour entendre son systême, et que tous les fidèles étoient avant lui plongés dans des préjugés trompeurs sur les volontés particulières.

Voilà donc sa doctrine, qui, de son propre aveu, est nouvelle, et renfermée dans un petit cercle de disciples qu'il a persuadés. Le sens commun n'est donc plus sur la terre que dans son école? Que s'il est encore dans le reste du genre humain, l'auteur doit avouer que l'explication littérale de l'Ecriture, sur les volontés particulières, n'est point contraire au sens commun, non plus qu'aux endroits clairs de l'Ecriture, aux bonnes mœurs et aux décisions de l'Eglise : par conséquent, on doit la regarder comme révélée.

N'est-il pas étonnant que l'auteur combatte une doctrine appuyée sur une si grande autorité, sans avoir la consolation de pouvoir nommer, je ne dis pas un saint père, mais un théologien connu, sur les traces duquel il marche? On ne sauroit ouvrir aucun monument ecclésiastique, sans y trouver à chaque page des témoignages d'une tradition perpétuelle contre lui. Cette confiance en Dieu qui veut tout ce qui nous arrive, et qui s'en sert pour les desseins d'une providence miséricordieuse, est l'ame de tout le christianisme. Jusques ici nul chrétien n'a trouvé de consolation pour les accidens de la vie que dans cette pensée. La doctrine contraire, qui est si nouvelle, si odieuse, si pleine de contradictions, méritoit-elle que l'auteur rejetât le sens naturel des saintes Ecritures?

Mais s'il va jusques à contredire les règles de saint

Augustin pour l'interprétation de l'Ecriture, que j'ai rapportées en abrégé, voici les extrémités affreuses dans lesquelles il se précipite. Dès ce moment, le texte de l'Ecriture passera toujours pour figuré, pour poétique, pour populaire : on ne rejetera jamais rien de tout ce qui est dans le texte sacré; mais on expliquera tout selon les idées philosophiques. Le texte n'aura plus d'autorité fixe et indépendante; parce qu'étant poétique et populaire, il aura besoin d'être souvent réduit à la rigueur métaphysique, et à ce que l'ordre enseigne, quand il est consulté. S'il n'y a point de règle certaine pour discerner les endroits populaires, d'avec ceux qui sont conformes à l'ordre, voilà la parole divine livrée aux interprétations arbitraires.

Il est vrai, dira peut-être l'auteur, que chacun fera ce discernement à sa mode; mais enfin cela dépend de la bonne foi.

S'il n'y a point de règle certaine, la bonne foi ne peut nous rendre l'Ecriture utile; la bonne foi ne sert qu'à ceux qui ont une règle devant les yeux; leur bonne foi les empêche de s'en écarter : mais pour ceux qui croient que l'Ecriture parle communément un langage poétique et populaire, quelque bonne foi qu'ils aient, comment peuvent-ils savoir quand est-ce que l'Ecriture parle exactement? Un homme qui est de bonne foi, plein du désir d'aller à Rome, s'il n'a un guide ou une instruction précise pour discerner le chemin de Rome d'avec tous les autres chemins, sera fort embarrassé au premier endroit où il trouvera deux chemins également droits et battus qui s'éloigneront l'un de l'autre.

Ne dites pas qu'il n'y a aucune règle, dira peut-être l'auteur ; il faut de bonne foi prendre l'Ecriture à la lettre, toutes les fois qu'elle n'est point contraire aux vérités évidentes de la métaphysique.

Mais l'auteur ne sait-il pas que chacun consulte l'ordre à sa mode, et que la métaphysique est une science dont très-peu d'esprits sont capables? Chacun croira pouvoir décider, et « consultant par la » méditation, qui est la prière naturelle, le Verbe » qui est la raison universelle des esprits,..... laquelle, quoique consubstantielle à Dieu même, » répond à tous ceux qui savent l'interroger par » une attention sérieuse (1) : » et cela malgré l'Ecriture qui dit : *Quel homme peut savoir le conseil de Dieu? et qui peut concevoir ce que Dieu veut* (2)? Malgré le Sage, qui nous crie : *Ne recherchez point les choses qui sont au-dessus de vous* (3), chacun croira pouvoir, comme l'auteur, entrer dans tous les desseins de Dieu, et trouver les raisons de tout ce qu'il a fait. Comme l'auteur, avec un petit nombre de disciples, malgré tout le reste des philosophes, et malgré tous les théologiens, appelle tropologiques toutes les expressions de l'Ecriture qui nous représentent des providences particulières ; de même d'autres philosophes, entêtés de leurs méditations sur les choses abstraites, prendront pour des tropologies d'autres expressions qui établissent plusieurs grandes vérités du christianisme. N'est-ce pas ainsi que Spinosa, sous prétexte de raisonner avec l'exactitude géométrique sur les principes évi-

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1er disc. art. VII, etc. — (2) *Sap.* IX. 13. — (3) *Eccli.* III. 22.

dens de la métaphysique, a écrit des rêveries qui sont le comble de l'extravagance et de l'impiété. Nous avons consulté l'ordre, diront ces philosophes présomptueux, et *la raison universelle des esprits, qui répond à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse.* D'un côté, ils croiront tenir immédiatement du Verbe toutes leurs pensées philosophiques; de l'autre, ils regarderont l'Ecriture comme un livre dont les paroles, prises à la lettre, n'ont l'autorité divine qu'autant qu'elles conviennent à ce que le *Verbe répond quand on l'interroge.* En faut-il davantage pour faire des fanatiques? et quand même ils seroient naturellement assez retenus pour se borner à une philosophie discrète et sensée, du moins n'est-ce pas soumettre la lettre de l'Ecriture à la philosophie? N'est-ce pas retomber dans les discussions infinies des philosophes? comme si Jésus-Christ n'étoit pas venu au monde nous apporter une autorité qui doit faire taire tous nos raisonnemens. N'est-ce pas rentrer *dans les vils élémens de la sagesse* dont parle l'apôtre (1)? *Au lieu de réduire les esprits en captivité sous le joug de la foi* (2), on réduira la foi à subir le joug de l'examen des philosophes.

Mais voyons comment l'auteur se fait cette objection à lui-même, et avec quelle assurance il la méprise. « Quand je pense, dit-il au Verbe (3), » qu'un savant philosophe (4) a dit que c'est être » téméraire que de vouloir découvrir les fins que » Dieu a eues dans la construction du monde; quand

(1) *Coloss.* II. 8. — (2) *II Cor.* X. 5. — (3) *Médit.* XI. n. 1, 2. — (4) DESCARTES, *Princip. de la Philos.* 1re part. art. 28.

» je me souviens que votre apôtre a dit que les ju-
» gemens de Dieu sont impénétrables, que ses voies
» sont bien différentes des nôtres, et que personne
» n'est entré dans le secret de ses conseils, j'hésite. »
Voyons comment il cessera d'hésiter. Le Verbe lui répond : « Je communique avec joie tout ce que je
» possède, en qualité de Sagesse éternelle..... Ne
» t'arrête point à ce que te disent les hommes, quelque
» savans qu'ils puissent être, si je ne confirme leurs
» sentimens par l'évidence de ma lumière. La con-
» noissance des causes finales n'est pas nécessaire
» dans la physique dont parle ton philosophe ; mais
» elle est absolument nécessaire dans la religion. »
Je n'ai garde de blâmer l'auteur, quand il prétend que nous connoissons certains conseils de Dieu, ou révélés à son Eglise, ou manifestés par le bel ordre de la nature ; mais je tremble pour lui quand je lui entends dire que *le Verbe communique sans réserve tout ce qu'il possède en qualité de Verbe et de Sagesse éternelle, quand on l'interroge par une attention sérieuse.* Tout philosophe qui aura cette pensée, doit croire qu'il ne tient qu'à lui de rendre raison de tous les desseins de Dieu, ou plutôt d'en faire rendre raison à Dieu même en l'interrogeant. Cette consultation immédiate du Verbe sera sans doute au-dessus de la lettre figurée et équivoque des Ecritures ; enfin ce sera par ce sens particulier que les Ecritures seront expliquées.

C'est sur de tels principes que les Sociniens expliquant toutes les expressions mystérieuses de l'Ecriture, pour les accommoder à la raison, qui est la lumière du Créateur, ont anéanti toute l'autorité

de la lettre et tous les mystères du christianisme. Dès qu'on voudra consulter l'ordre et la raison universelle des esprits, pour savoir si une expression de l'Ecriture est tropologique ou non, il n'y a plus aucun moyen de répondre à ces hérétiques, ou plutôt à ces philosophes grossiers, qui ne portent le nom de chrétien que pour renverser davantage le christianisme. Nous avons consulté, diront-ils, la raison universelle, et elle ne nous a point répondu que trois personnes distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, et dont chacune est Dieu, puissent n'être toutes ensemble qu'un Dieu unique : ainsi ce seroit retomber dans les erreurs du paganisme sur la pluralité des dieux, que de prendre à la lettre les paroles de l'Ecriture qui semblent enseigner la Trinité, comme l'Eglise Romaine la croit ; tous ces endroits de l'Ecriture sont figurés et tropologiques. Ceux où Jésus-Christ est appelé Dieu ne le sont pas moins ; il est Dieu comme les hommes le sont, selon l'Ecriture même. Il est plein de l'esprit, de la sagesse et de la vertu de Dieu ; Dieu parle et agit en lui : mais toutes ces expressions ne peuvent être que figurées ; car, si on consulte la *raison universelle* sans se laisser préoccuper par aucune autorité, elle ne répondra jamais que la même personne puisse être Dieu et homme tout ensemble.

Que répondra l'auteur? S'il dit qu'il faut prendre l'Ecriture à la lettre, indépendamment de la philosophie, voilà son systême condamné, et les providences particulières, qu'il a tant combattues, établies avec une suprême autorité. S'il dit que toute expression de l'Ecriture qui ne convient pas à la philosophie

philosophie doit passer pour tropologique, voilà l'autorité de la lettre des Ecritures abattue. Il n'y a plus entre lui et les Sociniens qu'une question de philosophie, dans laquelle il aura un mauvais succès; car c'est à lui à leur montrer que la raison universelle, quand on l'interroge, enseigne la Trinité et l'Incarnation, ou du moins que ces mystères n'ont rien qui ne s'accommode clairement avec la raison et la philosophie.

N'est-il pas manifeste que c'est saper les fondemens de toute autorité pour la religion, que de la rendre dépendante d'un examen philosophique? C'est ce que les Pères ont dit mille fois; c'est cette *science de dehors* qu'ils ont toujours regardée comme suspecte à l'Eglise, et comme profane. J'espère que l'auteur sera touché de quelques remords, d'avoir voulu établir une opinion qui renverseroit l'autorité de la lettre des Ecritures; j'espère que rendant gloire à Dieu par une humble confession de son erreur, il dira avec nous aux Sociniens : Ce seroit en vain que Dieu auroit donné l'Ecriture aux hommes pour régler leur raison, si leur raison elle-même devoit régler le sens douteux des Ecritures; le style figuré dont elles sont écrites, bien loin d'être un secours, ne seroit qu'un piége à l'esprit humain. Toutes les expressions magnifiques dont elle se sert sur le Père, sur le Fils, sur le Saint-Esprit; tout ce qu'elle dit pour représenter Jésus-Christ comme Dieu, au lieu d'apporter la vérité au monde, n'y répandroit que d'affreux mensonges : ce seroit l'Ecriture qui nous auroit fait tomber dans l'idolâtrie à l'égard de Jésus-Christ; et Jésus-Christ lui-même, cet homme que

vous admirez comme un homme céleste et plein de l'esprit de Dieu, n'auroit laissé au monde, pour fruit de sa venue, qu'une Eglise extravagante et idolâtre dès son origine, qui auroit empoisonné toutes les nations et tous les siècles de son venin. Voilà ce que l'auteur ne peut dire avec nous contre les Sociniens, sans reconnoître en même temps qu'il n'est jamais permis, sur des méditations philosophiques, d'appeler tropologique la lettre de l'Ecriture, à moins qu'on ne suive une explication autorisée par la tradition de l'Eglise.

CHAPITRE XX.

Tout ce système n'a pour fondement qu'une opinion touchant l'Incarnation, qui est dépourvue de toute preuve de raisonnement et d'autorité.

Il est temps d'examiner ce que l'auteur dit sur Jésus-Christ. Il a bien senti qu'il ne pouvoit expliquer, par la seule simplicité des voies de Dieu, comment Dieu a fait le plus parfait de tous les ouvrages possibles. Ainsi, pour donner à l'ouvrage le plus haut degré de perfection, voici comment il raisonne : « Quel rapport, dit-il (1), entre les créatures » quelque parfaites qu'on les suppose, et l'action » par laquelle elles ont été produites ? Toute créa» ture étant bornée, comment vaudra-t-elle l'action » d'un Dieu, dont le prix est infini ? Dieu peut-il » recevoir quelque chose d'une pure créature qui

(1) *Traité de la Nat. et de la Grâce*, 1er disc. art. XXVI.

» le détermine à agir ?.... Ce n'est qu'en Jésus-Christ » qu'il s'est résolu à le produire ; sans lui il ne sub- » sisteroit pas un moment. »

Vous voyez qu'il veut prouver que le monde sans Jésus-Christ eût été indigne de Dieu, et qu'il ne faut jamais séparer le reste de l'ouvrage du chef qui en fait tout le prix : par conséquent le voilà engagé à montrer que le Verbe se seroit nécessairement incarné, quand même Adam auroit persévéré dans l'innocence. Examinons ses raisonnemens, et les endroits de l'Ecriture qu'il cite pour prouver la nécessité absolue de l'Incarnation.

Pour ses raisonnemens, ils se réduisent à deux ; voici le premier : *Toute créature étant bornée, comment vaudra-t-elle l'action d'un Dieu dont le prix est infini ?* Donc, selon l'auteur, Dieu ne peut agir que pour faire un ouvrage qui vaille autant que son action. Son action est lui-même ; il faut que l'ouvrage égale l'ouvrier : donc Dieu n'est jamais libre de faire un ouvrage qui ne soit pas infiniment parfait. Mais qui a dit à l'auteur que Dieu ne peut jamais agir, à moins que son ouvrage ne vaille autant que son action ? Pour moi, je prétends que son action n'étant que sa volonté, elle ne lui coûte rien, et par conséquent que Dieu n'a point besoin, comme les hommes foibles qui font des efforts pour agir, de comparer le prix de son travail avec celui de son ouvrage. Mais un homme même qui fait un ouvrage, par exemple, un horloger qui fait une montre, la fait par une action que l'auteur ne croit pas réellement distinguée de cet ouvrier ; cette action est donc l'homme même qui la fait, et par conséquent elle est en ce

sens d'une valeur beaucoup plus grande que la montre. Cependant on ne dira jamais que cet ouvrier manque de sagesse, parce que son action vaut plus que son ouvrage. Il est vrai que si Dieu faisoit hors de lui-même quelque chose d'infini pour créer le monde, il faudroit sans doute que le monde, qui seroit la fin, fût proportionné à la chose infinie qui serviroit de moyen pour sa création : mais, encore une fois, l'action de Dieu, qui est infinie, n'est rien hors de Dieu, et ne coûte rien à Dieu; il n'est rien d'ajouté à ce qu'il étoit avant que d'agir. Si l'auteur avoit bien consulté l'idée de l'être infiniment parfait, il auroit vu que rien n'est si grand que d'agir toujours sans effort, et de pouvoir faire toutes sortes d'ouvrages sans avoir besoin de comparer son travail avec ce qu'on veut faire : d'ailleurs l'action de Dieu est Dieu même; son ouvrage, en tant qu'il est son ouvrage, ne peut être l'ouvrier même : donc l'ouvrage de Dieu, en tant que son ouvrage, bien loin de devoir égaler le prix de son action, lui est toujours essentiellement et infiniment inférieur en prix; c'est ce que nous éclaircirons davantage dans la suite.

Venons à la seconde raison de l'auteur. *Dieu peut-il recevoir*, dit-il, *quelque chose d'une pure créature, qui le détermine à agir?* Vous voyez qu'il ne paroît avoir aucune idée de la liberté de Dieu : il suppose toujours que quelque chose détermine Dieu; qu'il ne se détermine point lui-même *selon son bon plaisir*, comme dit l'Écriture; et qu'il ne peut être déterminé à agir que par un ouvrage infiniment parfait. Pour moi, je n'ai qu'à lui répondre que la souveraine liberté et la souveraine perfection de

Dieu consistent en ce qu'il se détermine toujours par lui-même, parce que tout ce qui est au dedans de lui capable de le déterminer, comme par exemple son Verbe, est lui-même, et que tout ce qui est hors de lui lui est infiniment inférieur : d'où je conclus avec saint Augustin, que toute créature, à quelque degré d'être qu'on la considère, est bonne et digne de Dieu, parce que rien n'est opposé que le néant à la souveraine perfection de l'être infini.

Il nous reste à examiner les endroits de l'Ecriture par lesquels l'auteur veut faire entendre que l'Incarnation étoit d'une absolue nécessité. Jésus-Christ, dira-t-il, *est cette sagesse que Dieu possède comme le commencement de ses voies*[1]; *cette sagesse sortie de la bouche du Très-haut, qu'il a créée, et qui est sa première née avant toute créature*[2]. C'est elle qui parlant d'elle-même a dit : *Celui qui m'a créée*, etc. et encore : *Au commencement, et avant tous les siècles, j'ai été créée*[3]. Toutes ces expressions, dira l'auteur, ne peuvent convenir au Verbe seul, car il n'a point été créé; donc il est certain par l'Ecriture que le Verbe incarné, c'est-à-dire, Jésus-Christ qui est une créature, a été le commencement des voies de Dieu, et la fin qu'il s'est proposée en créant l'univers. Ainsi voilà Jésus-Christ chef de toutes les créatures, indépendamment de la chute du premier homme.

Mais l'auteur doit savoir que le mot *créer*, qui fait toute la force de sa preuve, a été mis apparemment dans les versions à cause du rapport qu'il y a dans le grec entre le mot κτίζω, qui signifie *je crée*,

(1) *Prov.* VIII. 22. — (2) *Eccli.* XXIV. 5. — (3) Ibid. 12, 14.

et le mot κτάω, qui signifie *j'acquiers* ou *je possède*. Dans l'endroit des Proverbes où la Vulgate dit: *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, l'hébreu se sert du terme קנה (kanah) qui signifie: *Le Seigneur me possède comme le commencement de ses voies*. Ainsi, quand on remonte à l'hébreu, on voit clairement que le mot de ברא (barah) qui signifie *créer*, n'est jamais employé pour la Sagesse de Dieu. Si l'Ecclésiastique, où la Vulgate emploie le terme de créer, étoit en hébreu, nous y verrions apparemment cette même règle observée; mais comme nous n'avons ce livre qu'en grec, et que dans le grec les deux mots κτίζω et κτάω ont un grand rapport quant aux lettres, et une extrême différence quant au sens, il faut conclure que ces expressions, où il est parlé de la même Sagesse dont il est parlé dans les Proverbes, se réduisent à la même signification, c'est-à-dire, que Dieu acquiert, possède, engendre sa Sagesse. Ne voit-on pas même que dans le latin le mot de *creare*, dans sa signification naturelle, veut dire *engendrer, former, établir?* C'est en ce sens que les anciens Romains, qui ont parlé plus purement cette langue, et qui n'ont jamais connu l'action par laquelle Dieu a tiré l'univers du néant, ont employé ce terme dans leurs écrits. Pour le terme de posséder, qui est maintenant dans la Vulgate, *Il m'a possédé comme le commencement de ses voies*, il est visible qu'il signifie *il m'a engendré;* comme Eve dit après la naissance de Caïn son fils: *Par* le don de *Dieu, je possède un homme* (1).

Si l'auteur résiste à une explication si naturelle,

(1) *Genes.* IV. 1.

prétendez-vous, lui dirai-je, autoriser les Ariens, qui ont voulu tirer de ces passages de si grands avantages contre la divinité du Verbe ? Après tout, il est évident que dans ces endroits il ne peut s'agir du Verbe incarné. Le Saint-Esprit y parle manifestement de la génération du Verbe, et non de son incarnation, puisqu'il parle de la production de cette Sagesse *au commencement, et avant tous les siècles*, et qu'il la représente elle-même comme *se jouant dans la formation de l'univers*. Vous voyez donc bien que tout cela ne peut avoir aucun rapport à Jésus-Christ, en tant que créature, et chef des ouvrages de Dieu.

Au reste, quand la Sagesse éternelle est appelée *la première née avant toute créature*, on peut sans danger prendre ces paroles dans toute la rigueur de la lettre pour le Verbe incréé. Le Fils de Dieu est le premier né du Père. Cette Parole *conçue* (*) dans son sein, y a pris une naissance éternelle, avant qu'il ait rien produit hors de lui. C'est en ce sens qu'on doit entendre saint Paul, quand il dit du Fils bien-aimé de Dieu, qu'il est *l'image de Dieu invisible né avant toute créature* (1).

Il est vrai que saint Paul ajoute que *tout a été créé* par le Fils de Dieu, *et dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et en lui* (2). Tout cela convient à Jésus-Christ comme étant le Verbe éternel de Dieu. Mais *nous ne laissons pas de confesser* (**) que Jésus-Christ est le chef de toutes les œuvres de Dieu, et des anges mêmes. Non-seulement

(*) Bossuet. — (1) *Colos.* I. 15. — (2) Ibid. 16. — (**) Bossuet.

il règne sur eux, en tant que consubstantiel à son Père ; mais encore, comme homme *ressuscité d'entre les morts, il est assis dans le ciel à sa droite au-dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tout nom qui est nommé non-seulement dans ce siècle, mais dans le futur. Il a mis toutes choses sous ses pieds, et il l'a donné pour chef à toute l'Eglise* (1). Voilà donc Jésus-Christ chef de l'Eglise céleste ; le voilà reconnu souverain de toute la nature spirituelle et corporelle sans exception : mais tout cela, bien loin de prouver que Dieu n'a pu créer le monde que pour Jésus-Christ, ne prouve pas même que Jésus-Christ soit du premier dessein de la création ; car on peut dire, selon les Ecritures, que c'est le péché d'Adam et de sa postérité qui a fait dire au Fils de Dieu : *Ecce venio* (2), *voilà que je viens*, pour être votre victime ; et que son Père, pour récompenser l'humanité qu'il a prise, du sacrifice auquel elle s'est dévouée, lui a donné cette gloire et cette puissance *sur toutes les œuvres de ses mains* (3).

Si l'auteur nous cite encore saint Paul, qui assure que Jésus-Christ est la pierre fondamentale de l'édifice, le chef et l'unique principe de vie de tous les corps que Dieu a formés ; s'il allègue l'Apocalypse, où la lumière de l'Agneau éclaire tout le temple de Dieu, je lui réponds que tout cela marque seulement, que, supposant l'incarnation du Verbe, le Verbe incarné est le fondement, le chef, l'ame de son Eglise, et la gloire de la céleste Jérusalem. Mais

(1) *Ephes.* I. 20, 21, 22. — (2) *Hebr.* X. 7. — (3) *Ps.* VIII. 7. *Hebr.* II, 7.

tout cela ne prouve point qu'outre cet ordre, qui est celui de la rédemption, il n'y en ait pas un autre de la création, où l'incarnation du Verbe n'étoit pas comprise.

Mais l'univers entier, dira l'auteur, *est pour les élus, les élus pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour Dieu.* Donc tout a été créé pour Jésus-Christ.

J'avoue que dans le nouvel ordre de la réparation du genre humain tout subsiste pour l'Eglise, et l'Eglise pour Jésus-Christ; mais je soutiens que cet ordre de la nature réparée n'est pas le même que celui de la création. Si le premier ordre eût subsisté, il y auroit eu sans doute une Eglise, c'est-à-dire, une société des enfans de Dieu; mais la question est de savoir si en ce cas-là le Verbe se seroit incarné, et si Jésus-Christ eût été le chef de cette Eglise. C'est ce que l'Ecriture ne dit, ni n'insinue en aucun endroit; et c'est ce que l'auteur suppose sans preuve, pour en faire le fondement de tout son système.

L'auteur dit encore que l'homme n'a été formé qu'à la ressemblance de Jésus-Christ; que l'union de l'homme avec la femme représentoit l'union du Verbe avec l'humanité, et qu'ainsi toute la nature, dès son institution, a été pleine de figures mystérieuses de Jésus-Christ, qui la rendoit digne des complaisances de Dieu.

Si tous les ouvrages de la nature ont été pleins de figures mystérieuses de Jésus-Christ, il faut conclure que toute la nature a été d'abord pleine d'ouvrages faits par des volontés particulières; car ces rapports mystérieux ont été voulus par le Créateur, et on ne pourroit les appeler des rapports mystérieux formés

avec dessein de représenter une chose future, s'ils n'étoient que les simples effets des lois générales du mouvement.

Mais, pour répondre directement à cette objection, je m'arrête au sens naturel des Ecritures. Elles m'enseignent que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ; par conséquent, il est fait à la ressemblance du Verbe, qui est la souveraine raison et la sagesse éternelle ; c'est par-là qu'il a été digne de plaire à Dieu : son union avec la femme a sans doute représenté, dans sa première institution, l'union que l'amour du Créateur met entre lui et sa créature.

Je vais néanmoins plus avant, et j'avoue que le mariage d'Adam et d'Eve a représenté le grand mystère de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise son épouse. Saint Paul, rapportant les paroles de la Genèse, ajoute immédiatement après (1) : *Ce mystère* ou *ce sacrement est grand*, et le reste. Il est vrai même qu'Adam, le premier homme, a été une *figure de l'homme à venir*, figure par sa conformité avec Jésus-Christ en certaines choses, et par son opposition en d'autres, comme l'apôtre l'a remarqué (2).

Je ne veux point empêcher l'auteur de trouver dans l'ouvrage de la création d'autres figures de Jésus-Christ. Qu'en conclura-t-il ? Dieu, qui prévoyoit la chute d'Adam, et la réparation qu'il en pouvoit faire par Jésus-Christ, ne pouvoit-il pas figurer Jésus-Christ en la personne d'Adam même et dans tous ses autres ouvrages ? Ceux qui distinguent les deux ordres de la création et de la rédemption

(1) *Ephes.* v. 32. — (2) *Rom.* v. 14 et seq.

du monde, savent bien que Dieu n'a pu commencer le premier sans savoir qu'il ne seroit pas continué, et que le second lui succéderoit. Ainsi ils croient que Dieu ayant préparé dès l'éternité ces deux ordres, il a pu les proportionner, et mettre dans le premier des rapports au second; mais ces rapports ou ces figures entre deux choses, d'ailleurs toutes différentes, ne les confondent pas, et rien ne peut prouver qu'elles soient absolument inséparables. Dieu, dirai-je toujours à l'auteur, a figuré Jésus-Christ en Adam, parce qu'il a prévu la chute d'Adam, et la rédemption qui en seroit la suite; mais si Dieu eût prévu qu'Adam ne devoit point pécher, ou il n'auroit mis en lui aucune figure de Jésus-Christ, ou les choses qui ont figuré Jésus-Christ en lui y auroient été pour quelque autre fin. En vouloir dire davantage, c'est vouloir dire plus que l'Ecriture.

CHAPITRE XXI.

Ce système est incompatible avec le grand principe par lequel saint Augustin, au nom de toute l'Eglise, a réfuté les Manichéens.

Mais c'est le moindre et le plus supportable défaut de la doctrine de l'auteur, que de manquer de preuves. Voici en quoi il favorise, sans le vouloir, l'hérésie des Manichéens, et celle des Marcionites, leurs prédécesseurs. Ils disoient que l'ouvrage de la création n'étoit pas bon, et que c'étoit pour cela que Jésus-Christ, envoyé par le bon principe, l'avoit

réparé. L'auteur dit que l'ouvrage de la création seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ ne l'avoit rendu digne de cet être infiniment parfait.

Mais, dira l'auteur, il y a une extrême différence entre croire l'ouvrage de la création mauvais, comme ces hérétiques, et le croire indigne de Dieu, s'il étoit détaché de Jésus-Christ, comme je le crois.

Il y a sans doute de la différence entre ces deux opinions; mais elles ont une erreur commune. Ce qui est indigne de la sagesse de Dieu, ce qui est contraire à l'ordre immuable, c'est-à-dire à l'essence divine, étant opposé à la perfection et à la bonté essentielle, ne peut jamais être en cet état, et sous cette précision, qu'essentiellement mauvais : c'est ce que je crois avoir démontré dès le commencement de cet ouvrage. L'auteur disant donc que l'ouvrage de la création seroit indigne de Dieu sans Jésus-Christ, c'est comme s'il disoit qu'il seroit mauvais.

J'admets cette conséquence, répondra peut-être l'auteur; elle n'a rien de commun avec l'impiété des Marcionites et des Manichéens; et c'est en vain que vous voulez m'effrayer par ces noms odieux à toute l'Eglise. Ces hérétiques croyoient que le monde étoit actuellement mauvais quand Jésus-Christ est venu le réparer. Pour moi, je crois qu'il n'a jamais été mauvais, parce qu'il n'a jamais été séparé de Jésus-Christ dans le dessein de Dieu, et que seulement il eût été mauvais, si, par impossible, il eût été créé sans l'incarnation du Verbe. Remarquons attentivement l'état de la question entre l'Eglise et ces hérétiques; examinons si l'auteur peut dire contre eux ce que l'Eglise leur a dit pour combattre leurs erreurs:

examinons si l'Eglise a jamais parlé contre eux un langage qui puisse s'accommoder avec celui de l'auteur.

Les Pères disent-ils à ces hérétiques : Le monde que vous croyez mauvais ne peut l'être, puisqu'il est inséparable de Jésus-Christ, qui est, selon vous, le fils de Dieu, l'envoyé du bon principe, et que par-là il a toujours été infiniment parfait? Voilà une controverse abrégée et décisive; en voit-on le moindre vestige dans les Pères? Tout au contraire; ils supposent qu'il faut considérer le monde comme séparé de Jésus-Christ. Ils avouent qu'il n'a été dans sa création que d'une perfection bornée; ils disent qu'il faut entendre à la lettre ce que la Genèse rapporte à la fin de chaque journée; savoir, que l'œuvre de Dieu étoit *bonne* en cet état; ils ajoutent que par le péché d'Adam l'ouvrage de Dieu, dont l'homme est la plus noble portion, a perdu une partie de sa perfection originelle: mais ils soutiennent que toute nature, quelque corrompue, c'est-à-dire, quelque diminuée qu'elle soit, tant qu'elle demeure nature, est encore bonne; qu'à quelque degré de perfection et d'être qu'on la rabaisse, pourvu qu'il lui en reste quelqu'un, elle porte encore la marque du doigt de Dieu, et n'est jamais mauvaise; qu'en un mot toute substance, en tant que substance, quelque vile et corrompue qu'elle soit, est encore essentiellement bonne. L'auteur dira-t-il la même chose? Pourra-t-il de bonne foi, selon ses principes, dire avec saint Basile et avec saint Augustin qu'il suffit d'être substance pour être essentiellement bon? Dira-t-il avec saint Augustin que Dieu n'a fait qu'une très-petite partie de ce qu'il pouvoit faire,

et qu'il est libre de créer plusieurs autres mondes.

Mais quand les Pères parlent, comme nous venons de le voir, d'une manière si opposée aux principes de l'auteur, le font-ils sur de simples opinions de philosophie? Nullement. Au contraire, saint Augustin dans son livre *de Utilitate credendi*, contre les Manichéens, assure qu'il ne lui est permis d'user d'aucun terme qui ne soit autorisé par la tradition. Ceux même qui paroissent bons, il n'ose les employer, parce qu'il ne les a point appris des anciens.

Nous avons déjà vu que, quand il pose pour principe fondamental, contre les Manichéens, que le moindre degré de perfection qu'on peut concevoir dans une créature convient à Dieu, et que tout degré d'ordre, quelque petit qu'il soit, vient de lui; il ne parle point ainsi en simple philosophe, mais au nom et avec l'autorité de toute l'Eglise. « Nous » autres, Catholiques chrétiens, dit-il (1), nous ado- » rons un Dieu de qui viennent toutes choses, soit » grandes soit petites; de qui toute mesure, soit » grande soit petite; de qui toute beauté, soit grande » soit petite; de qui tout ordre, soit grand soit petit.... » Dieu est au-dessus de toute mesure, de toute beauté, » de tout ordre. » Vous voyez par quelle autorité saint Augustin décide que tout ordre et tout bien, quelque petit qu'on le conçoive, est digne de Dieu. Voilà donc un principe de l'Eglise contre les Manichéens, qui n'est pas moins contraire à l'auteur, qu'à ces hérétiques, savoir, que tout être, à quelque degré qu'on le conçoive au-dessous de la plus grande perfection, seroit encore bon et digne de Dieu.

(1) *De Nat. Boni cont. Manich.* cap. III : tom. VIII.

CHAPITRE XXII.

Il n'y a jamais eu de théologien qui ait raisonné comme l'auteur, quand il dit que la création du monde seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ n'y étoit compris.

L'Auteur pourra me dire : Vous ne pouvez désavouer que les théologiens sont partagés pour savoir si le Verbe se seroit incarné ou non, supposé qu'Adam n'eût point péché.

Il est vrai que quelques théologiens assez modernes ont cru que le Verbe se seroit incarné dans une chair impassible, si Adam eût conservé son innocence ; mais, outre que cette opinion n'a point de fondement dans l'Ecriture, comme nous l'avons vu, qu'elle ne convient pas au langage commun des Pères, et qu'elle ne peut avoir pour se soutenir que des passages équivoques ou des raisonnemens de convenance ; de plus, elle est très-différente de celle de l'auteur. Voici deux points capitaux, sur lesquels ces théologiens condamneront aussi fortement que moi son système.

Premièrement, l'auteur dit que sans Jésus-Christ le monde auroit été indigne de Dieu ; par conséquent, si on pouvoit l'en séparer, il pourroit être mauvais: donc il ne suffit pas de dire que l'incarnation seroit arrivée, quand même Adam n'auroit point péché; mais il faut ajouter, selon l'auteur, que l'incarnation étoit d'une absolue nécessité, et que sans elle Dieu

n'auroit pu créer le monde : c'est ce que ces théologiens rejeteront comme une doctrine inouie. Il est vrai, diront-ils, que nous croyons qu'il a plu à Dieu d'honorer la nature humaine par l'incarnation de son Fils, indépendamment du péché d'Adam, et qu'il a voulu mettre dans son Fils toute la gloire de son ouvrage et l'objet de ses complaisances; mais à Dieu ne plaise que nous entreprenions de détruire la liberté de Dieu! Nous croyons que Dieu est libre de faire tous les ouvrages qu'il lui plaît, sans y mêler l'incarnation du Verbe.

Secondement, il faut que l'auteur dise que Jésus-Christ a dû nécessairement venir au monde comme rédempteur. Selon lui, l'ordre a déterminé Dieu invinciblement au plus parfait de tous les desseins, pour l'accomplissement de son ouvrage; car nous avons montré qu'il ne peut soutenir que Dieu ait choisi entre plusieurs desseins également parfaits : donc, il est évident que le dessein qu'il a exécuté étoit le plus parfait de tous. Or, celui qu'il a exécuté renferme Jésus-Christ en qualité de rédempteur. Donc le dessein qui renferme Jésus-Christ comme rédempteur, dans une chair crucifiée, est plus parfait que celui qui auroit renfermé Jésus-Christ comme l'ornement seulement de la nature humaine dans une chair impassible. De plus, si le dessein où Jésus-Christ entre comme souffrant n'étoit pas plus parfait que celui où il entre comme l'ornement de la nature humaine, il s'ensuivroit qu'il auroit souffert en vain, et que Dieu, qui ne peut permettre rien, et surtout le mal, que pour sa plus grande gloire, devoit empêcher la chute d'Adam et

se

se borner au dessein où Jésus-Christ n'auroit point souffert. Cela étant, il faut conclure que Dieu ne pouvoit créer le monde sans le racheter, et que non-seulement l'incarnation du Verbe étoit absolument nécessaire, mais encore que la mort du Sauveur sur la croix étoit essentiellement attachée, par l'ordre inviolable, à la création de l'univers. C'est une seconde erreur dont les théologiens que j'ai nommés sont très-éloignés.

Voilà deux conséquences de la doctrine de l'auteur, qui lui sont uniquement propres, et que toute école catholique désavouera : non-seulement cette doctrine est inconnue à toute l'antiquité chrétienne, mais elle est inouie parmi tous les théologiens modernes. Qu'appellera-t-on *nouveauté profane* (1), à laquelle on doive boucher ses oreilles, si on ne donne ce nom odieux à des principes par lesquels un homme veut décider de ce qu'il y a de plus profond dans le mystère de Jésus-Christ, sans autre autorité que celle de sa philosophie, et sans avoir la consolation de pouvoir dire qu'un seul théologien catholique, depuis les apôtres jusques à nous, ait parlé comme lui? Si on peut impunément, dans les matières de religion, ouvrir des chemins si nouveaux et si écartés des anciens vestiges; si la sagesse sobre et tempérée, que saint Paul recommande (2), est si oubliée parmi les chrétiens, que ne doit-on pas craindre dans ces malheureux siècles, où une effrénée curiosité et une présomption violente agitent tant d'esprits?

(1) *I Tim.* VI. 20. — (2) *Rom.* XII. 3.

CHAPITRE XXIII.

Le péché d'Adam seroit nécessaire à l'essence divine, si ce systême étoit véritable.

Le titre de ce chapitre ne peut être vrai, me dira-t-on; car l'auteur dit que Dieu a été libre de faire le monde ou de ne le faire pas; en ne le faisant pas, il eût évité le péché d'Adam. Il est vrai que l'auteur dit que Dieu pouvoit s'abstenir de créer le monde; mais il n'est pas moins vrai que j'ai déjà prouvé clairement qu'il ne peut le dire. Supposé que Dieu, comme il le soutient, soit toujours invinciblement déterminé par l'ordre à ce qui est le plus parfait, est-il aussi parfait de ne rien faire, que de faire un ouvrage d'une perfection infinie? Le monde, infiniment parfait de la perfection de Dieu même par Jésus-Christ, étant mis dans une balance, oseroit-on mettre dans l'autre le néant d'où Dieu a tiré le monde? Le monde tel qu'il est étoit donc nécessaire à l'ordre; et le péché d'Adam, bien loin d'être contraire à l'ordre, étoit essentiellement demandé par l'ordre pour l'accomplissement de son œuvre. Si le péché d'Adam a été nécessaire à l'ordre, il l'a été à l'essence divine, qui est l'ordre même.

C'est un sophisme, dira l'auteur. L'ordre ne demande point le péché d'Adam; mais il en tire la plus grande perfection de son ouvrage. Tous les théologiens ne disent-ils pas que ce péché est entré dans les desseins de Dieu pour sa gloire? Il n'a fait

que le permettre. D'ailleurs, ce péché n'ayant rien de positif, il ne peut être l'ouvrage de la volonté de Dieu.

Premièrement, je réponds que c'est en cela que consiste la contradiction dans la doctrine de l'auteur, en ce que d'un côté Dieu ne peut pas vouloir le péché, et que de l'autre, il est essentiel à l'ordre, qui est Dieu même. Au reste une négation peut en sa manière être essentielle à une chose positive. N'avons-nous pas montré qu'il est essentiel à toute créature d'avoir des bornes (*)? Tout de même, je dis que, selon les principes de l'auteur, il est essentiel à l'ordre, qui est Dieu même, qu'il accomplisse le plus parfait ouvrage, et par conséquent qu'Adam ait péché.

Secondement, je n'ai pas besoin d'entrer dans la difficulté, qui est commune à tous les théologiens, sur la permission du péché. Il me suffit que ceux qui sont allés plus loin en cette matière se sont contentés de dire que Dieu a bien voulu renfermer dans son plan général la permission du péché du premier homme, en vue de la rédemption opérée par le nouveau. Ainsi, ces théologiens n'admettent en Dieu qu'une volonté libre pour laisser tomber Adam, et pour faire servir sa chute au plus glorieux de tous ses ouvrages.

Mais l'auteur ne peut éviter de dire que le péché étoit attaché à l'ordre qui est l'essence divine, *puisque, selon ce principe, que je viens de développer, ni l'ordre ne pouvoit être sans l'incarnation, ni l'incarnation sans cette chute* (**). On voit par-là deux

(*) Ce qui précède, depuis *je réponds*, est de Bossuet. — (**) Bossuet.

choses, qui sont le comble des absurdités. L'une, que le péché d'Adam, ni tous ceux de sa postérité qui en ont été les suites, et qui ont attiré le réparateur, n'ont pu être commis librement. Ce que Dieu permet par une volonté libre peut arriver ou n'arriver pas ; car il y a véritablement une possibilité dans les choses contraires à celles qui ne sont futures que par un décret libre de Dieu ; mais pour les choses qui sont contraires à l'essence immuable de Dieu, qui est la raison absolue de toutes choses, elles n'ont aucune sorte de possibilité : puisqu'elles sont absolument impossibles, nulle créature ne peut être libre de les faire. Telle étoit, selon ce systême, la persévérance d'Adam et de sa postérité dans le bien : elle étoit contraire à l'ordre, qui est l'essence divine : donc elle étoit absolument impossible ; donc Adam et ses enfans n'ont eu aucune liberté à cet égard.

La seconde conséquence que je tire du principe de l'auteur, c'est que Dieu ne pouvant être infiniment sage et parfait, comme je l'ai montré, qu'en faisant le plus parfait ouvrage, et cet ouvrage ne pouvant s'accomplir sans le péché d'Adam, Dieu ne pouvoit être infiniment sage et parfait, en un mot, il ne pouvoit être Dieu sans ce péché.

Si l'auteur dit qu'Adam étoit libre de ne pécher pas, et qu'en cas qu'il n'eût point péché, l'ordre se seroit contenté de l'ouvrage le plus parfait d'entre ceux qui auroient été possibles en ce cas, c'est-à-dire, qu'il se seroit borné à unir le Verbe à une chair impassible ; je lui demande si l'ouvrage de Dieu, joint au Verbe incarné dans une chair im-

passible, auroit été infiniment parfait ou non. Il n'oseroit dire qu'il n'auroit pas été infiniment parfait. Cependant, il ne peut éviter de dire qu'il est encore plus parfait selon le dessein du Verbe incarné dans une chair souffrante; car autrement Dieu auroit fait souffrir Jésus-Christ sans raison, c'est-à-dire sans tirer de sa mort aucun degré de perfection pour son ouvrage. Voilà deux desseins infiniment parfaits, dont l'un est pourtant plus parfait que l'autre. Il est aisé de voir l'absurdité grossière de cette doctrine; mais je me réserve de la développer entièrement dans la suite. Cependant voici à quoi je me borne, dans ce chapitre, contre l'auteur.

Quel est donc, lui répondrai-je, cet ordre immuable qui ôte à Dieu toute liberté, et qui le met, pour ses desseins, à la merci de la liberté de ses créatures? Quel est cet ordre qui ne peut rien régler que conditionnellement, et qui est subordonné au choix de l'homme? Quel est cet ordre que l'homme, quand il lui plaît, peut frustrer de l'ouvrage le plus parfait auquel il aspire, et le borner à un moins parfait. Mais enfin, quand même nous supposerions que la volonté libre d'Adam auroit pu, en ne péchant pas, frustrer l'ordre de l'accomplissement du plus parfait dessein, il faudroit toujours que l'auteur avouât que, selon lui, l'ordre, c'est-à-dire l'essence divine qui tend toujours au plus parfait, tendoit nécessairement au dessein dans lequel le péché d'Adam étoit essentiel, et qu'il n'y avoit que la volonté humaine qui pût l'empêcher. Ainsi, suivant cette réponse, l'essence divine exigeoit le péché d'Adam autant qu'elle le pouvoit, en exigeant le choix du

dessein le plus parfait où il étoit renfermé; et il n'y avoit que la volonté d'Adam qui fût libre de le rejeter.

CHAPITRE XXIV.

Ce système engage à confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu.

L'AUTEUR veut que le monde soit inséparable du Verbe divin, qui s'est uni à la chair humaine (*). Il a voulu en composer un tout indivisible, et représenter par-là l'ouvrage de Dieu infiniment parfait. Mais, pour lui montrer que l'ouvrage de Dieu n'est point par-là infiniment parfait, ni même élevé au plus haut degré de perfection possible, il faut lui prouver que le Verbe divin ne doit pas être confondu avec l'ouvrage de Dieu. Il est vrai que la personne de Jésus-Christ est infiniment parfaite; car c'est une Personne divine. Il est vrai encore que le tout où l'humanité est comprise, est infiniment parfait par la divinité qui s'y trouve : mais, après tout, la personne de Jésus-Christ, en tant qu'infinie en perfection, c'est-à-dire, en tant que divine, n'est point l'ouvrage de Dieu; car en ce sens elle est Dieu même. Le tout n'est infiniment parfait que par une de ses parties, qui est le Verbe; et il n'est l'ouvrage de Dieu que par l'autre partie, qui est l'humanité et l'union hypostatique.

Vous ne pouvez nier, me dira quelqu'un, que le

(*) Ce chapitre est d'une grande subtilité et fort abstrait. *Bossuet.*

tout ne soit l'ouvrage de Dieu; car Dieu a formé l'union hypostatique, qui joint le Verbe avec l'humanité, et qui fait de ces deux parties un tout.

A cela je réponds que si on prend l'union des parties pour le tout, Dieu a fait le tout; mais si on entend par le tout, non-seulement l'union des parties, mais encore les parties elles-mêmes, on ne peut dire sans impiété que Dieu ait fait le tout.

Si un architecte avoit bâti une maison dans un bout de la ville de Paris, non-seulement cette maison seroit son ouvrage, mais l'union de cette maison, avec le reste de la ville, seroit l'ouvrage de cet architecte; car il est vrai qu'il auroit fait un tout de cette maison avec Paris. Combien seroit néanmoins ridicule un homme qui soutiendroit que cet architecte auroit fait le tout! Il a fait, diroit-il, cette masse prodigieuse de bâtimens; car il a fait une maison, et il l'a unie avec le reste de la ville; il l'a faite en symétrie avec tout le reste, il l'a même liée très-solidement avec les autres maisons voisines, et il en a fait avec la ville de Paris un tout qui est son ouvrage. Ne voyez-vous pas, lui répondroit-on, que l'architecte n'a fait qu'une maison seule, et la liaison de cette maison avec le reste de la ville, qui est immense en comparaison de son ouvrage? Ne dites donc plus que le tout est son ouvrage, puisqu'il n'y en a qu'une si petite partie qui le soit véritablement.

Cette comparaison sert à rendre sensible ce que j'ai à dire contre l'auteur. Vous voulez, lui dirai-je, que Dieu ait fait un ouvrage infini en perfection, parce qu'il a fait un ouvrage qu'il a uni à son

Verbe. Le Verbe est infiniment parfait, il est vrai; mais le Verbe n'est non plus l'ouvrage de Dieu que la ville de Paris est celui de l'architecte. L'architecte ne doit s'attribuer que la maison qu'il a faite, et jointe à Paris. L'auteur ne doit attribuer à Dieu que l'ouvrage que Dieu a fait, et l'union de cet ouvrage avec son Verbe. L'ouvrage que Dieu a uni au Verbe, par sa propre valeur n'est que d'une perfection bornée, à laquelle Dieu pouvoit sans doute beaucoup ajouter. Donc l'union avec le Verbe n'empêche pas que l'ouvrage de Dieu ne soit au-dessous de la perfection que Dieu auroit pu lui donner; donc il est faux que Dieu ait choisi le plus parfait de tous les ouvrages possibles.

Quoi, reprendra l'auteur, Dieu pouvoit-il faire quelque chose de plus parfait que l'homme Dieu?

Non, il ne pouvoit même jamais faire rien de si parfait que cette Personne divine, si on y comprend tout ce qu'elle renferme. Aussi est-il certain qu'en ce sens il ne l'a pas faite; elle est incréée. L'homme-Dieu, pris dans toutes ses parties, n'est pas l'ouvrage de Dieu; mais ce qui est en lui réellement produit, et qui fait qu'on l'appelle l'ouvrage de Dieu, n'est que d'une perfection bornée; c'est l'humanité et l'union hypostatique. Dieu auroit pu sans doute rendre cette humanité encore plus parfaite qu'elle ne l'est, puisqu'elle n'est pas infinie, comme l'auteur l'avoue lui-même, quand il fait dire à Jésus-Christ : « Ma » conduite dans la construction de mon ouvrage » doit porter le caractère d'une cause occasionelle » et d'un esprit fini (1). »

(1) *XIIe Médit. chrét.* n. 29.

Mais l'union hypostatique, dira l'auteur, n'est-elle pas d'une infinie perfection?

Distinguons, lui répondrai-je; si vous la considérez, comme un être qui est réellement l'ouvrage de Dieu, et qui est réellement distingué du Verbe, vous n'oseriez dire que cet être soit en soi-même d'une perfection infinie. Si, au contraire, vous ne la considérez que comme l'action du Verbe sur l'humanité, ou comme un mode, ou enfin comme une chose à laquelle le Verbe communique son prix infini en lui servant de terme, en ce cas, vous retombez toujours à confondre le prix infini du Verbe avec le prix borné que l'ouvrage de Dieu a en lui-même. Mais enfin, il demeure constant que l'ouvrage de Dieu, en tant qu'ouvrage de Dieu réellement créé, et n'étant point confondu avec ce qui ne l'est pas, n'a réellement qu'une perfection bornée, au-delà de laquelle Dieu pouvoit l'élever à de nouveaux degrés qu'il ne lui a pas plu d'y ajouter.

Pourquoi donc, dira l'auteur, assure-t-on qu'il revient à Dieu, de l'incarnation de son Verbe, une gloire infinie?

Il faut, lui répondrai-je, distinguer, avec saint Thomas et avec tous les théologiens, la gloire essentielle d'avec l'accidentelle. Vous-même établissez cette distinction, quand vous dites que *la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle* (1). L'essentielle est celle que Dieu tire éternellement de sa nature et de ses personnes divines. L'accidentelle est celle qu'il tire de ses ou-

(1) *Traité de la Nat. et de la Grâce*, 1er disc. art. IV.

vrages au dehors. Il n'y a point de milieu entre ces deux gloires; ou, si on considère quelque gloire qui soit entre ces deux-là, il faut qu'elle soit un mélange des deux. Si on mêle la gloire essentielle avec l'accidentelle, on comprend par-là que Dieu tire une gloire infinie de l'incarnation; car, outre la gloire accidentelle qu'il lui revient de l'humanité de Jésus-Christ, il tire encore de Jésus-Christ toute la gloire essentielle qu'il a tirée éternellement de son Verbe. Mais si on examine exactement quelle gloire est véritablement ajoutée par l'Incarnation à la gloire infinie et essentielle que Dieu tiroit déjà du Verbe avant l'incarnation, on trouvera que c'est seulement une gloire bornée et accidentelle.

Pouvez-vous nier, dira l'auteur, que toutes les actions de Jésus-Christ ne soient d'un mérite et d'une perfection sans bornes? Ces actions étant d'un prix infini, elles ont donc ajouté à la gloire de Dieu une nouvelle gloire qui est infinie; car la gloire qui en revient à Dieu est sans doute proportionnée au mérite de ces actions.

Je n'ai garde de nier le mérite infini de toutes les actions de Jésus-Christ. Mais d'où vient-il ce mérite infini des actions les plus simples, et les plus communes en elles-mêmes, sinon de la dignité infinie de la personne qui les faisoit? La perfection infinie de ces actions étoit la perfection du Verbe même; leur mérite ne venoit que de sa dignité. Oseroit-on dire qu'il y a eu en Jésus-Christ deux perfections infinies réellement distinguées l'une de l'autre; l'une du Verbe en tant qu'incréé, l'autre du Verbe en

tant qu'incarné? Oseroit-on dire que la seconde ajoute réellement quelque chose d'infini à la première? Il ne faut donc pas s'y tromper.

La perfection infinie des actions de Jésus-Christ est la perfection du Verbe même; le mérite infini de ses actions est la dignité de la personne qui les a faites; la gloire infinie qui en revient à Dieu est la gloire essentielle, qu'il tire éternellement de son Verbe. L'incarnation n'y ajoute qu'une gloire accidentelle et bornée qui vient de la sainte humanité du Sauveur. La satisfaction de son sacrifice ne laisse pas d'être infinie, mais infinie par la dignité et par la perfection souveraine du Verbe. En un mot, ce que Jésus-Christ a fait et souffert pour nous, en tant qu'infini en prix, n'est point quelque chose d'infiniment parfait, qui soit réellement distingué de la perfection de la Personne divine.

Je ne puis finir ce chapitre sans faire remarquer à l'auteur combien sa doctrine est peu conforme à celle de Jésus-Christ. L'auteur dit qu'il étoit indigne de Dieu d'aimer le monde, si cet ouvrage n'eût été inséparable de son Fils; et Jésus-Christ nous apprend au contraire que *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique* (1). Selon l'auteur, l'incarnation est l'unique motif qui a pu déterminer Dieu à aimer le monde : selon Jésus-Christ, l'amour de Dieu pour le monde, même coupable et séparé de son Fils, a été le motif de l'incarnation.

Je sais bien que dans l'ordre de la réparation du genre humain, le moins noble est rapporté au plus excellent, qu'ainsi *le monde est pour les élus, et les*

(1) *Joan.* III. 16.

élus pour Jésus-Christ, comme dit saint Paul; mais le même apôtre ne dit-il pas : *Dieu signale son amour pour nous en ce que Jésus-Christ est mort pour nous lorsque nous étions encore pécheurs* (1). Voilà donc deux vérités que nous devons toujours mettre ensemble pour l'intégrité de notre foi; l'une, que le monde est pour Jésus-Christ; l'autre, que Jésus-Christ est aussi pour le monde. Il est vrai que Dieu ayant résolu de former Jésus-Christ, dès ce moment l'homme-Dieu, par sa dignité infinie, a attiré tout à lui; dès-lors, il n'y a plus rien qui ne subsiste pour sa gloire; Dieu ne conserve plus aucune de ses créatures que pour lui : mais il n'est pas moins vrai que quand Dieu a résolu de former Jésus-Christ, le motif pour lequel il l'a résolu a été un motif d'amour pour le monde. Ce n'est point par l'incarnation que Dieu a été déterminé à aimer son ouvrage; mais l'incarnation a été le prodigieux effet et l'incompréhensible démonstration de l'amour divin pour son ouvrage : nier cette vérité, c'est renverser toute la doctrine de l'Evangile. Mais l'auteur ne peut l'avouer sans reconnoître en même temps que l'ouvrage de Dieu, séparé de Jésus-Christ, étoit l'objet de l'amour de Dieu; que le monde, quoique coupable, que le genre humain, quoique pécheur, avoit encore des restes de sa grandeur originelle, qui ont été l'objet de l'infinie tendresse du Père céleste. Que l'auteur dise donc tant qu'il voudra que Dieu n'a pu aimer le monde qu'à cause de son Fils; nous lui répondrons toujours avec Jésus-Christ : *Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique.*

(1) *Rom.* v. 8, 9.

Nous lui dirons que si un médecin n'aimoit son malade pour l'amour de lui-même, il ne lui donneroit pas les remèdes qui peuvent le guérir; que plus les remèdes qu'il lui donne sont précieux, plus il témoigne que le malade lui est cher. Si les hérétiques qui nient l'incarnation, et les impies qui s'en moquent, nous disent : Quelle apparence que le Fils de Dieu égal à son Père se soit fait homme pour des hommes vils et indignes de lui? L'auteur leur répondra, selon ses principes : Vous vous trompez; Dieu n'a point fait incarner son Fils pour les hommes, mais il n'a créé les hommes et tout l'univers qu'à cause de son Fils qu'il vouloit incarner. Pour nous, nous répondrons avec saint Jean : *Et nous, nous avons connu et cru l'amour que Dieu a pour nous. Dieu est amour lui-même* (1).

L'auteur convient, me dira-t-on, que Dieu aime les hommes en Jésus-Christ, et qu'il a voulu les sauver par lui.

Il est vrai; mais il ne convient pas que Jésus-Christ lui-même soit dans son incarnation la preuve et l'effet de l'amour immense de Dieu pour son ouvrage. Il y a une extrême différence entre avouer que Dieu aime le monde en Jésus-Christ, et dire que *Dieu a tant aimé le monde*, que cet amour lui a fait *donner son Fils unique* par l'incarnation. Ainsi, quiconque persisteroit à dire ce que dit l'auteur, ne connoîtroit ni ne croiroit cet excès *de l'amour divin pour nous*, qui a formé Jésus-Christ. Et il faut, selon lui, que saint Augustin, qui *a cru en cet amour*, se fût bien trompé, quand il a dit (2) : « Il n'y a point eu

(1) *I Joan.* IV. 16. — (2) *Serm.* CLXXV, *al.* IX *de Verb. Apost.* n. 1 : t. V.

» d'autre cause de la venue du Seigneur Jésus-Christ
» que le salut des pécheurs. Otez les maladies, ôtez
» les blessures, il ne faut plus de médecin. »

CHAPITRE XXV.

Si le monde étoit essentiellement inséparable du Verbe incarné, l'ouvrage de Dieu n'auroit jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ (*).

Si l'auteur avoue que le monde n'est point essentiellement inséparable du Verbe incarné, il faut qu'il reconnoisse, selon ses principes, que cet ouvrage, pris en soi-même, est indigne de Dieu et *mauvais*, puisqu'il pourroit être d'une perfection plus grande qu'il n'est, et qu'étant au-dessous de la plus grande perfection, il est contraire à l'ordre.

Si au contraire, pour montrer que l'ouvrage de Dieu est infiniment parfait, il persiste à dire qu'il est essentiellement inséparable du Verbe, voici la conséquence que j'en tire : si le monde est essentiellement inséparable du Verbe, l'ouvrage de Dieu a toujours été par son essence infiniment parfait; s'il a toujours été infiniment parfait par son essence, jamais sa perfection n'a pu diminuer ni augmenter, et par conséquent, il n'y a jamais eu ni de corruption, ni de réparation réelle de l'ouvrage de Dieu.

Le total de l'ouvrage de Dieu, me répondra-t-on,

(*) Autre chapitre fort abstrait; les conséquences ne sont pas claires. *Bossuet.*

a toujours été infiniment parfait. Il y a eu seulement une partie de cet ouvrage, savoir le genre humain, qui, par son péché, a diminué sa perfection particulière, et qui en a trouvé en Jésus-Christ la réparation.

A cela je réponds que la diminution d'une partie fait nécessairement la diminution du tout, à moins que ce qui est perdu par la diminution d'une partie ne soit remplacé par l'augmentation d'une autre partie. Si donc le genre humain a souffert par le péché une véritable et réelle diminution de sa perfection originelle, il faut, ou qu'une autre partie de l'ouvrage de Dieu ait en même temps augmenté en perfection, pour remplacer cette perte et pour empêcher la diminution du total, ou que le total ait été réellement diminué. On ne peut dire qu'une autre partie de l'ouvrage de Dieu ait augmenté en perfection, à mesure que le genre humain s'est diminué par son péché : donc il est manifeste que, si une partie de l'ouvrage de Dieu, savoir le genre humain, a souffert par le péché une véritable et réelle diminution de perfection, il faut que le total ait été réellement diminué. Le total n'est que l'assemblage de toutes les parties : donc la perfection du total n'est que l'assemblage de la perfection de toutes les parties. Si donc une partie diminue en perfection, sans qu'une autre augmente, cette diminution de la perfection d'une partie, fait nécessairement la diminution de la perfection du tout. Par exemple, on ne pourroit estropier cent soldats sur toute une armée, qu'on ne diminuât les forces du total de l'armée, à moins qu'on ne la renforçât d'ailleurs à

proportion de ce qu'on l'auroit affoiblie par ces soldats estropiés. De même encore, si dans un bâtiment superbe on changeoit deux colonnes de marbre en deux colonnes de pierre commune, tout le reste de l'édifice demeurant dans sa magnificence naturelle, il est certain que ce changement des colonnes seroit la diminution du total de l'édifice : il est donc clair qu'on ne peut concevoir une réelle diminution de la perfection du genre humain par le péché, ni une réelle augmentation de cette perfection par la rédemption, à moins qu'on ne suppose que le total de l'ouvrage de Dieu a eu une diminution et une augmentation réelle de perfection dans ces deux cas. Mais comment peut-on concevoir cette diminution et cette augmentation réelle, si le monde a toujours été essentiellement et infiniment parfait? En tant que séparé de Jésus-Christ, il est mauvais et contraire à l'ordre : donc, en cet état, il ne peut avoir aucun degré de perfection, et par conséquent il est absolument incapable de toute diminution, et de toute augmentation. En tant qu'inséparable du Verbe, il est toujours infiniment parfait : or une perfection demeurant toujours infinie n'augmente ni ne diminue.

Que répondra l'auteur? Dira-t-il que le péché n'est pas une diminution de perfection dans le genre humain? C'est contredire saint Augustin; c'est condamner toute l'Eglise catholique, et se déclarer pour les Manichéens, qui soutenoient que le péché et les autres maux étoient quelque chose de réel, et non une simple diminution du bien, comme saint Augustin le prétendoit.

Dira-t-il

Dira-t-il que l'ouvrage de Dieu, en diminuant du côté du genre humain par le péché, a augmenté en même temps par quelque autre de ses parties? Mais où est-elle cette partie? Qu'on me la montre; qu'on me donne là-dessus une ombre de preuve. De plus, si le total de l'ouvrage de Dieu est inséparable du Verbe, les parties en sont inséparables par la même raison. Donc, le même principe qui rend le tout infiniment parfait rend aussi chaque partie infiniment parfaite : elle est aussi incapable que le tout de diminuer en perfection. Il ne faut donc plus parler des deux parties dont l'une augmente à mesure que l'autre diminue, pour faire une espèce de compensation, et pour rendre le tout toujours égal à lui-même.

Dira-t-il que quand il reconnoît une diminution et une réparation du genre humain, il n'entend parler que d'une diminution et d'une réparation par rapport à la perfection bornée de la créature considérée en elle-même, sans le Verbe. Mais ce refuge lui est déjà ôté. Nous avons vu qu'il doit supposer que toute créature est essentiellement inséparable du Verbe, et par conséquent d'un prix infini, qui ne peut ni diminuer, ni augmenter. Que s'il veut la considérer séparée du Verbe, dès ce moment, il la rend contraire à l'ordre, indigne de Dieu et mauvaise (*). En tant que contraire à l'ordre, elle est toujours in-

(*) L'auteur ne semble pas obligé à dire que le monde, sans l'incarnation, est sans aucun bien : il suffit qu'il dise qu'il n'a pas le degré de perfection qui le rend absolument digne de Dieu, non qu'il soit mauvais en soi, mais parce qu'il n'est pas assez bon. *Bossuet.*

capable de toute augmentation et de toute diminution ; car ce qui est absolument mauvais, ce qui n'a aucun degré de bien, ne peut en cet état ni augmenter, ni diminuer en perfection ; comme un aveugle ne peut ni augmenter ni diminuer en facilité pour voir les objets qui l'environnent, tant qu'il demeure aveugle.

L'unique ressource qui reste à l'auteur, c'est de dire que l'ouvrage de Dieu étant inséparable du Verbe, il a toujours été infiniment parfait; mais que cette perfection, quoique infinie, a été capable d'accroissement et de diminution ; qu'elle s'est diminuée par le péché d'Adam, et qu'elle s'est rétablie par la rédemption ; mais qu'enfin, dans ces inégalités, elle a toujours été infinie, parce qu'il peut y avoir des infinis les uns plus grands que les autres. Qu'on ne s'étonne pas de me voir entrer dans l'examen d'une telle réponse ; elle peut convenir à l'auteur, puisqu'il a dit qu'*il y a des infinis inégaux, et que, par exemple, un infini de dixaines est plus grand qu'un infini d'unités* (1). Mais j'ai deux choses décisives à dire contre cette réponse.

Premièrement, supposé qu'il y ait des infinis plus grands les uns que les autres, je soutiens que l'ordre, qui tend toujours essentiellement au plus parfait, doit avoir fait choisir à Dieu immuablement, pour son ouvrage, la plus grande de toutes les perfections infinies qui sont possibles. Quand je raisonne ainsi, c'est sur le principe fondamental de l'auteur. Si donc l'ordre a toujours déterminé Dieu au plus parfait de tous les infinis, l'ouvrage n'a pu descendre du plus parfait

(1) *Médit.* IV, n. 11.

infini au moins parfait, sans blesser l'ordre : donc il n'a jamais pu diminuer, et par conséquent il n'y a jamais eu de réparation réelle du genre humain.

Secondement, quel est cet étrange renversement de toute philosophie, que de supposer une réelle inégalité entre deux infinis; *un infini de dixaines*, dit l'auteur, *est plus grand qu'un infini d'unités*. Je n'empêche pas les gens appliqués à l'algèbre de remarquer, par rapport à leurs supputations, les différentes propriétés de ces nombres, quand on les pousse à l'infini ; mais enfin, toutes ces connoissances doivent être soumises à la métaphysique, qui consulte immédiatement les pures idées des choses : *On ne doit juger que par-là*, comme dit l'auteur même (1). Sur ce principe inébranlable, je n'ai qu'à lui demander si l'infini d'unités est infini en dixaines ou non? S'il est infini en dixaines, voilà, contre le raisonnement de l'auteur, les deux infinis égaux; si au contraire il n'est pas infini en dixaines, n'ayant qu'un nombre borné de dixaines, il ne peut être infini en aucun sens; car partout où l'on ne peut trouver qu'un nombre fini de dixaines, on ne peut trouver aussi qu'un nombre fini d'unités. Multipliez tant qu'il vous plaira, par dix et par cent, ou par mille, un nombre fini, vous n'en ferez jamais qu'un nombre fini, quoique plus grand. Je ne crois pas que l'auteur nous veuille donner pour règle d'arithmétique que l'infini ne monte qu'à dix fois autant qu'un nombre fini.

D'ailleurs, qu'y a-t-il de plus affreux que de dire

(1) *Médit. IX.* n. 12.

qu'on peut ajouter et diminuer quelque degré de perfection à celle d'un tout où le Verbe divin est essentiellement compris, et par conséquent qu'on peut concevoir quelque chose de plus parfait que ce qui a toute la perfection divine?

N'est-ce donc que pour tomber dans de tels excès, que l'auteur s'écarte si hardiment de toutes les notions communes et du langage même de l'Eglise? N'est-il pas étonnant que l'auteur, non-seulement pense et dise des choses qui sont si indignes du Verbe, mais encore les fasse dire au Verbe même, comme s'il parloit aux hommes du haut du ciel?

CHAPITRE XXVI.

Quand même on laisseroit confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu, on n'auroit rien prouvé en faveur de ce système.

Mais laissons encore l'auteur confondre, tant qu'il lui plaira, la personne divine de Jésus-Christ, qui est infiniment parfaite, avec l'ouvrage de Dieu, qui, pris en soi, est d'une perfection bornée; voyons s'il pourra prouver par-là que Dieu ne pouvoit produire rien de plus parfait que ce qu'il a produit.

Dieu ne pouvoit-il pas, lui dirai-je, unir le Verbe à une ame qu'il auroit créée d'une intelligence *naturelle et surnaturelle* (*) plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ? Ne pouvoit-il pas

(*) Bossuet.

aussi unir le Verbe à une ame d'une intelligence naturelle et surnaturelle, moins étendue et moins parfaite que celle de Jésus-Christ : *et de même des autres dons de la nature et de la grâce* (*) ?

Si l'auteur dit que Dieu ne le pouvoit pas, c'est à lui à nous en montrer l'impossibilité. S'il dit que l'ordre a dû choisir, pour l'union hypostatique, l'ame la plus parfaite de toutes celles qui étoient possibles, je conclus que l'auteur reconnoît donc, qu'outre la perfection infinie du Verbe, Dieu devoit encore, selon l'ordre, choisir entre tous les ouvrages possibles celui qui avoit en soi le plus de perfection naturelle et bornée. Cela étant, il me restera à lui demander comment est-ce que l'ame de Jésus-Christ, qui est une intelligence bornée, est la plus parfaite de toutes les ames que Dieu pouvoit produire? Quoi, la puissance de Dieu, que tous les chrétiens ont toujours crue infinie, sera bornée à un degré précis de perfection finie, au-delà duquel elle ne pourra rien produire? Il est visible que c'est détruire l'idée de l'être infiniment parfait ; car l'infinie perfection ne peut se trouver dans une puissance finie.

S'il dit que Dieu pouvoit unir le Verbe à une ame plus ou moins parfaite que celle de Jésus-Christ, l'ouvrage de Dieu, lui dirai-je, seroit-il moins parfait, si le Verbe étoit uni à une créature moins parfaite ? seroit-il plus parfait, si le Verbe étoit uni à une créature plus parfaite ? Répondez précisément. Si vous dites que l'ouvrage eût été plus ou moins parfait, selon que le Verbe se seroit uni à une créature plus ou moins parfaite ; premièrement, en parlant ainsi,

(*) Bossuet.

vous supposez des infinis plus grands les uns que les autres, ce qui est une erreur grossière et déjà réfutée; secondement, vous avouez, par cette réponse, que Dieu pouvoit faire son ouvrage plus parfait qu'il n'est, puisqu'il pouvoit unir son Verbe à une créature plus parfaite que l'ame de Jésus-Christ, et qu'ainsi il a violé l'ordre.

Dès ce moment, vous ne pouvez plus espérer de nous persuader que Dieu a fait l'ouvrage *le plus parfait*, en faisant un ouvrage infiniment parfait par son union avec le Verbe; car nous répondrons : Il est vrai que l'ouvrage est par-là d'une perfection infinie; mais il pourroit néanmoins être encore plus parfait, s'il avoit uni le Verbe à une ame d'une intelligence plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ, et s'il avoit ajouté au monde que nous voyons beaucoup de perfections possibles au-dessus de celles qu'il y a mises.

Si au contraire vous soutenez que l'ouvrage de Dieu seroit toujours également infini en perfection par son union avec le Verbe, soit qu'il se fût uni à une créature plus parfaite, soit qu'il se fût uni à une créature moins parfaite que l'ame de Jésus-Christ, je conclus que l'ouvrage de Dieu seroit aussi parfait qu'il l'est, quand même Dieu auroit uni au Verbe la moindre de toutes les créatures, quand même il n'y auroit uni, si vous le voulez, qu'un atôme, et que cet atôme seroit son unique ouvrage.

Cette ame, la moindre de toutes les possibles, ou, si vous le voulez, cet atôme, seroit un ouvrage aussi infiniment parfait, par son union avec le Verbe, que l'univers l'est maintenant. Il ne falloit donc, pour

former le plus parfait de tous les ouvrages, qu'une seule ame ou qu'une autre créature telle qu'il vous plaira, pourvu qu'elle fût unie au Verbe. Il ne falloit tout au plus que Jésus-Christ tel que Dieu l'a formé. Pourquoi y ajouter un monde qui a coûté à Dieu tant de lois générales et de volontés particulières, sans augmenter en rien l'infinie perfection qui se trouve toute entière dans la personne seule de Jésus-Christ? Pourquoi l'ordre a-t-il permis à Dieu tant d'ouvrages si superflus, et si contraires à la simplicité de ses voies? Sans doute tout ce que Dieu a fait, excepté Jésus-Christ, n'ajoutant rien à l'infinie perfection de l'ouvrage que nous appelons l'homme-Dieu, il s'ensuit que tout cela a été fait sans aucune raison, et n'a servi qu'à violer l'ordre. Mais de telles absurdités nous contraignent de dire que le reste de l'univers a ajouté quelque perfection à celle qui est en Jésus-Christ. Cette perfection surajoutée n'étant pas infinie, il faut reconnoître que Dieu ne l'a pas faite aussi grande qu'il pouvoit la faire : par conséquent, l'infinie perfection du Verbe uni à l'ouvrage de Dieu ne peut jamais sauver votre systême, qui est fondé sur ce que l'ordre détermine toujours Dieu à l'ouvrage le plus parfait.

CHAPITRE XXVII.

Il faut renverser le dogme catholique sur l'incarnation, ou avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière.

L'AME de Jésus-Christ ayant toujours été bienheureuse (*), la charité consommée a toujours été la règle de toutes ses volontés. Ici-bas la charité étant imparfaite, nous ne voulons pas toujours ce que Dieu veut, et lors même que nous le voulons, c'est par une volonté imparfaitement conforme à la sienne. Mais dans le ciel, nous ne voudrons plus que ce que Dieu nous fera vouloir, et nous le voudrons d'une volonté pleine. Cette parfaite conformité à la volonté de Dieu, qui sera tout en tous, est la charité consommée des bienheureux. Jésus-Christ a toujours été dans cette charité consommée ; ainsi, il n'a jamais été un seul moment où il n'ait été vrai de dire qu'il n'a voulu que ce que Dieu lui a fait vouloir, et qu'il l'a voulu d'une volonté pleine. La volonté de Jésus-Christ n'étant donc bienheureuse qu'en ce qu'elle est toujours parfaitement conforme à celle de Dieu, il faut remonter à la source, et at-

(*) Deux raisons, la charité consommée par la claire vision, la direction et l'assistance continuelle du Verbe qui conduisoit, animoit, et produisoit toutes les opérations de l'ame de Jésus-Christ, que le Verbe s'approprioit : pour plus grande netteté, et ceci en peu de mots comme connu, et avoué en d'autres endroits de même. *Bossuet.*

tribuer à la volonté de Dieu tout ce que Jésus-Christ a voulu pour les élus, par conformité à celle de son Père. Il n'en faudroit pas davantage pour détruire tout le systême de l'auteur sur la grâce. De plus, je lui demande qu'est-ce que l'union hypostatique ? N'est-il pas vrai que, selon saint Cyrille d'Alexandrie, principal défenseur du mystère de l'incarnation, le Verbe s'est tellement approprié l'humanité sainte, qu'il en a pleinement dirigé toutes les volontés et toutes les pensées ? Saint Augustin, qui a parlé avant le concile d'Ephèse avec la même exactitude avec laquelle on a parlé depuis, n'a-t-il pas dit que le Verbe « a » daigné prendre la nature de l'homme et l'unir à » soi, en sorte que tout l'homme lui fût approprié » comme le corps l'est à l'ame, excepté la compo- » sition sujette à changement, que nous voyons dans » le corps et dans l'ame, et dont Dieu est incapable : » *Ut ei sic coaptaretur homo totus, quemadmodum* » *animo corpus* (1). » Vous voyez, par ces paroles, que le Verbe a pris l'humanité, pour être à cette humanité ce que l'ame est au corps, pour l'animer, pour la mouvoir, pour être le principe de ses opérations, en un mot, pour être en quelque façon l'ame de cette ame qu'il s'approprie. Le même Père dit à la fin du livre *du Don de la Persévérance*, que le Verbe a pris cette humanité, *et en a fait de telle sorte un homme juste, qu'il sera toujours juste* (2). Remarquez que l'effet de l'union de l'ame de Jésus-Christ avec le Verbe est de tourner toujours la volonté de cette ame à la justice, qui est la volonté de Dieu ; et

(1) *Epist.* CXXXVII, *ad Volus.* cap. III, n. 12 : tom. II. — (2) *De dono Persever.* cap. XXIV, n. 67 : tom. X.

que c'est cette direction de la volonté humaine par le Verbe qui fait son impeccabilité. Ajoutez encore que ces termes si fréquens dans saint Augustin et dans saint Léon (1), *suscepit, assumpsit*, marquent, selon leur doctrine, que le Verbe a tiré et a élevé à lui l'ame de Jésus-Christ pour la diriger dans toutes ses affections, le plus parfait élevant toujours à soi le moins parfait dans cette société des deux natures. Il a même fallu que toutes les pensées et toutes les volontés de l'ame de Jésus-Christ fussent sans cesse dirigées par le Verbe, pour être véritablement des actions de la personne divine ; car on ne peut attribuer à la personne divine que les actions dont elle est le principe.

Il faut donc dire que tout ce que la nature humaine a fait en Jésus-Christ, selon ses propriétés naturelles, n'a été divin qu'autant que le Verbe a bien voulu le faire sien ; et que, pour les actions libres de cette même nature, elles n'ont été d'un mérite infini qu'autant qu'elles ont été faites par la direction actuelle et immédiate du Verbe. Toutes les actions de Jésus-Christ ne sont d'un prix infini qu'autant qu'elles sont de la personne divine, et elles ne sont de la personne divine qu'autant qu'elle en est le principe et qu'elle les dirige.

Mais ne suffit-il pas, dira l'auteur, que le Verbe se soit accommodé aux volontés de l'ame de Jésus-Christ, et que ces volontés soient divines par la complaisance du Verbe qui les fait siennes?

Non, sans doute ; car nous avons vu que, selon

(1) S. Léon. *Epist. ad Flavian. Concil. Chalced. act. II* : tom. IV, p. 344 et seq.

l'auteur, Dieu ne sauroit jamais connoître une chose s'il ne l'a faite, parce que nul objet ne peut l'éclairer; ainsi, selon ce principe, Dieu ne pourroit jamais connoître cette détermination de l'ame de Jésus-Christ qu'il n'auroit pas faite : d'où il s'ensuivroit que Dieu unissant son Verbe à cette humanité, il se seroit engagé à vouloir ce qu'elle voudroit, sans savoir ni ce qu'il lui plairoit de vouloir, ni si ce qu'elle voudroit pourroit convenir à l'ordre pour l'accomplissement du plus parfait ouvrage.

D'ailleurs, si l'auteur dit que Dieu ne laisse pas à Jésus-Christ le choix du moins parfait, voilà Jésus-Christ en tout déterminé par l'ordre. Ainsi, la cause occasionelle est superflue, puisqu'elle ne fait que ce que la cause réelle lui fait faire. S'il dit que Dieu laisse à l'ame de Jésus-Christ le choix du moins parfait, je conclus que Dieu, selon l'auteur, a pris un étrange moyen pour rendre son ouvrage plus parfait qu'il ne pouvoit le rendre lui seul, qui est de se servir, pour cette plus grande perfection, d'une cause occasionelle, à qui il laisse pour cette fin le pouvoir de choisir ce qui est moins parfait. Plus on observera cette conséquence, plus elle paroîtra inévitable et étonnante.

Il faut donc qu'il confesse avec toute l'Eglise catholique, que le Verbe meut, domine, attire à lui, et dirige en tout l'ame de Jésus-Christ qu'il s'est rendue propre. Il n'est point question ici de savoir comment est-ce que cette direction, toujours actuelle et toujours inviolable du Verbe, s'est accordée avec la parfaite liberté de Jésus-Christ pour le mérite. Ce n'est pas à moi à expliquer ici philosophi-

quement comment cela s'est fait; c'est à l'auteur à croire fermement avec moi ce fait révélé.

Cette direction de l'humanité par le Verbe nous fait entendre à la lettre ce que Jésus-Christ dit si souvent, et en termes si forts, dans l'Evangile, sur son obéissance à son Père. Remarquez que le Père et le Fils n'ont qu'une seule volonté; il ne faut donc pas s'étonner si l'ame de Jésus-Christ, conduite par le Verbe, obéit au Père en toutes choses. *Je ne fais*, dit Jésus-Christ, *que ce que je vois faire à mon Père. Les choses qui lui plaisent, je les fais toujours. Je ne dis que ce que je reçois de lui: ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais celle de mon Père qui m'a envoyé : ma nourriture est de faire sa volonté* (1). Est-ce ainsi qu'on parle quand on fait sa volonté propre, et qu'on est la règle de celle d'autrui?

Il ne s'agit pas de savoir si l'ame de Jésus-Christ a pu choisir certaines circonstances, au lieu de quelques autres qui revenoient toujours au même dessein : je sais ce qu'on dit d'ordinaire sur ce sujet, et je ne prétends pas y toucher. Mais je dis que si l'ame de Jésus-Christ, en qualité de cause occasionelle dans l'ordre de la grâce, détermine la volonté de Dieu sans être déterminée auparavant par celle de Dieu même, il s'ensuit que dans toutes les choses qui regardent l'ordre de la grâce et le salut des hommes, où il est cause occasionelle, qu'en un mot dans tout ce qui est de sa mission, il fait sa propre volonté; et bien loin qu'il fasse celle de Dieu, c'est Dieu qui fait la sienne.

(1) *Joan*. v. 19. viii. 28, 29. vii. 16. iv. 34.

Mais Dieu, répondra l'auteur, ne fait la volonté de Jésus-Christ qu'à cause qu'il lui a plu de la faire; ainsi la volonté de Jésus-Christ en ce sens est toujours celle de son Père.

Mais voici un exemple sensible qui va confondre cette réponse. Un supérieur de monastère entre les mains de qui un religieux a déposé sa volonté, comme l'auteur prétend que Dieu a déposé la sienne entre les mains de Jésus-Christ, pourroit-il dire sérieusement à ce religieux qu'il auroit suivi ses décisions pendant toute la journée : *J'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donné à faire* (1) aujourd'hui ? oseroit-il dire : *Je fais toujours tout ce qu'il vous plaît ; ma nourriture est de faire votre volonté?* Le religieux n'auroit-il pas raison de lui répondre : C'est moi qui vous ai obéi selon mon vœu, pendant toute la journée? Selon l'auteur, Jésus-Christ est, à l'égard du Père éternel pour la dispensation des grâces et pour le salut des hommes, comme le supérieur du monastère, à qui le religieux a voué obéissance, est à l'égard de ce religieux. Ne seroit-ce pas se moquer que de dire que Jésus-Christ entre les mains de qui le Père auroit déposé sa volonté et sa puissance, pour la tourner comme il lui plairoit, obéissoit à son Père? Ce seroit au contraire le Père qui suivroit la volonté de Jésus-Christ. Mais qui n'auroit horreur de penser combien, selon cette doctrine, le langage de Jésus-Christ à son Père, qui est plein d'un enthousiasme céleste, seroit forcé, indécent, et indigne, non-seulement du Fils de Dieu, mais d'un homme grave?

(1) *Joan.* XVII. 4.

C'est donc ébranler les vrais fondemens du mystère de l'Incarnation ; c'est renverser, par des explications violentes, le sens naturel des paroles de Jésus-Christ, que de mettre en doute cette direction continuelle de l'humanité par le Verbe. Il faut que l'auteur confesse que c'est le Verbe, dont la volonté est celle du Père même, qui a fait vouloir à l'ame de Jésus-Christ tout ce qu'elle a voulu pour le salut du genre humain. De savoir comment cette direction peut être efficace sans blesser la liberté humaine, c'est, encore une fois, une difficulté commune à tous les théologiens, que je ne dois pas traiter ici. Il me suffit qu'elle est attachée au dogme catholique, et que l'auteur n'est pas moins obligé que moi de le reconnoître. Le Verbe incline donc librement la volonté humaine ; mais enfin il l'incline. Cela posé, il n'est plus question de chercher dans la volonté humaine de Jésus-Christ tout ce qui regarde la prédestination et la dispensation des grâces ; il faut remonter plus haut pour en trouver la source. La prière de Jésus-Christ est ce qui détermine le cours de la grâce, dira l'auteur. Hé bien, lui dirai-je, qu'en concluez-vous ? que cette prière qui attire la grâce aux uns, et non aux autres, fait le discernement des élus et des réprouvés, sans que Dieu ait eu des volontés particulières pour sauver les uns plutôt que les autres ? C'est ce que vous ne pouvez dire, puisque le Verbe dirige et détermine la prière même de Jésus-Christ.

Je suppose même, si on le veut, que cette direction du Verbe n'est efficace que comme la grâce congrue, qu'un grand nombre de théologiens ad-

mettent. Je vais encore plus loin, et je consens que l'auteur, contre le dogme catholique, ne regarde cette direction que comme on regarde les grâces extérieures, telles que les exemples, les conseils et les autres moyens extérieurs de persuasion. Il m'en restera encore assez pour renverser de fond en comble toute sa doctrine. Dira-t-on qu'il ne faut pas m'imputer ce que je fais faire à un homme que je gouverne, que je possède entièrement, et que je mène toujours comme par la main? Dira-t-on que je ne veux point d'une volonté particulière, d'une action particulière, ce que je lui ai inspiré, en sorte qu'il ne l'a fait qu'en se conformant à mon conseil, et à ma persuasion, et à mon ordre? Cependant l'auteur avouera qu'il s'en faut beaucoup que je n'aie autant de part à l'action de cet homme, que le Verbe en a à la prière de Jésus-Christ. Je suis hors de cet homme; je ne puis entrer dans son cœur, ni le remuer, ni le voir; je ne fais que lui proposer extérieurement mes raisons. Pour le Verbe, il instruit, persuade, meut, dirige intérieurement le fond de l'ame de Jésus-Christ par la plus parfaite, la plus intime et la plus puissante de toutes les directions qui ne blessent point la liberté. N'est-il donc pas manifeste que le Verbe veut cette prière particulière, encore plus que l'humanité ne la veut, puisqu'il la dirige à la faire?

Si donc l'auteur fait parler le Verbe, et s'il lui fait dire : Je n'ai pu sauver Pierre, quoique je voulusse son salut comme celui de Paul, la volonté humaine, que je me suis appropriée, a prié pour Paul, et n'a pas prié pour Pierre : ce que l'auteur

fera ainsi dire au Verbe sera contredit par le Verbe même dans l'Evangile. Ecoutons-le, interrogeons-le, puisque l'auteur le veut : *Je fais, dit-il, toujours ce qu'il plaît à mon Père.* S'il a donc prié pour Paul plutôt que pour Pierre, c'est qu'il plaisoit à son Père qu'il priât ainsi. Si l'auteur ose encore dire, de la part du Verbe, que c'est l'humanité de Jésus-Christ qui choisit certaines brebis pour la vie éternelle, le Verbe le désavouera, et il entendra cette parole : *J'ai conservé, ô mon Père, tous ceux que vous m'avez donnés ; et nul ne les ravira de mes mains* (1) ; ce qui signifie sans doute, comme saint Augustin l'a dit mille fois, au nom de toute l'Eglise (2), que c'est le Père qui a choisi, dans son décret immobile et éternel, tous ceux qui doivent arriver à lui par Jésus-Christ son fils.

CHAPITRE XXVIII.

Si on soutient que l'ame de Jésus-Christ a prié pour un homme plutôt que pour un autre, sans être déterminée à ce choix par le Verbe, on renverse le mystère de la Prédestination.

L'AUTEUR paroît reconnoître dans ses écrits que l'ordre détermine toujours Jésus-Christ au plus parfait. Il lui fait dire souvent, dans ses *Méditations*, qu'il doit faire certaines choses, et qu'il ne peut en faire d'autres. Cette doctrine est répandue dans tout

(1) *Joan.* x. 28. xvii. 12. — (2) *De Prædest. SS. de Corrept. et Gratia*, et alibi.

cet

cet ouvrage. Par exemple, voici un endroit où il me semble qu'il parle assez clairement (1) : « J'agis » ainsi sans cesse, (c'est le Verbe qui parle) pour » faire entrer dans l'Eglise le plus d'hommes que je » puis, agissant néanmoins toujours avec ordre ; » et il dit encore ailleurs, parlant de ses désirs : « Ils » sont réglés par l'ordre, qui est la loi que je suis in- » violablement (2). » Ainsi, il y a lieu de penser que l'auteur croit que l'ame de Jésus-Christ est dirigée par le Verbe, dans tout ce qui regarde la plus grande perfection, et que cette ame ne peut choisir par elle-même qu'à l'égard des choses qui sont indifférentes, et dont l'une n'est point meilleure que l'autre. J'avoue donc, nous dira peut-être l'auteur, que Dieu, pour former le plus parfait ouvrage, ne pouvoit établir Jésus-Christ cause occasionelle, sans diriger toujours sa volonté à désirer le plus parfait ; autrement il auroit choisi, pour arriver au plus parfait, une cause capable de s'en éloigner ; ce qui seroit un renversement de sa sagesse : mais je crois qu'entre toutes les choses égales, et dont le choix étoit indifférent, le Verbe n'a point dirigé la volonté humaine, et n'a fait que consentir à son choix, pour rendre l'action de ce choix une action divine.

C'est ainsi, continuera l'auteur, que je crois que Jésus-Christ a plutôt prié pour Pierre que pour Jean. Voici ses propres paroles, qui me semblent convenir parfaitement avec celles que je lui ai attribuées (3) : « Il est indifférent (c'est Jésus-Christ qui parle) que

(1) *Médit.* XIV, n. 15. — (2) *Médit.* XII, n. 20. — (3) *Médit.* XIV, n. 15.

» ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans
» mon temple, lorsque j'agis en qualité d'architecte,
» et non de chef de l'Eglise ; je ne forme point mes
» désirs sur tels et tels matériaux en particulier,
» mais sur l'idée que j'ai de certaines propriétés
» dont l'ame en général est capable, desquelles j'ai
» une connoissance parfaite. J'agis comme un archi-
» tecte, qui, pour exécuter le dessein qu'il s'est
» formé, désire des colonnes d'une certaine pierre
» en général, et non point d'une telle masse en par-
» ticulier. »

L'auteur avoit déjà dit que le choix des hommes qui doivent être incorporés à l'Eglise, se fait par des désirs de Jésus-Christ, qu'on ne peut comprendre; et voici les raisons qu'il fait dire à Jésus-Christ même (1) : « 1° parce que mes désirs se forment sur
» l'idée de certaines beautés dont je veux orner mon
» épouse, et qui te sont entièrement inconnues.
» 2° Parce qu'ils sont réglés par l'ordre, qui est la
» loi que je suis inviolablement, et dont tu n'as
» qu'une connoissance fort imparfaite. 3° Parce qu'ils
» sont libres en bien des rencontres, et que je puis
» souvent remettre à un autre temps ce que j'exé-
» cute. 4° Parce que les matériaux dont je me sers
» ne sont pas également propres à mon dessein ac-
» tuel, à cause de la combinaison de la grâce avec
» la nature. » Tout cela est vague et obscur.

Vous remarquerez que, selon l'auteur, Jésus-Christ agit en qualité d'architecte, lorsqu'il appelle à la foi, et qu'il incorpore quelqu'un à son Eglise, et qu'il agit comme chef, lorsqu'il répand sa grâce

(1) *Médit.* XII, n. 20.

sur ceux qui sont déjà fidèles et membres de l'Eglise. Ainsi, c'est pour la vocation à la foi et à la grâce, que l'auteur fait dire à Jésus-Christ: *Il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple.* Comme ce choix est indifférent par rapport à l'ordre et à la perfection de l'ouvrage, l'auteur apparemment conclut que l'ame de Jésus-Christ le fait sans être dirigée par le Verbe; c'est pour cela qu'il lui fait dire : *Je ne forme point mes désirs sur tels et tels matériaux en particulier.* Il est vrai que, quand on veut expliquer nettement un systême, et ne point laisser derrière soi des difficultés capitales, on parle plus clairement que n'a fait l'auteur, quand il a fait ajouter au Verbe : *mais sur l'idée que j'ai de certaines propriétés dont l'ame en général est capable, desquelles j'ai une connoissance parfaite.* Pour nous, à qui l'auteur n'en donne, par ces paroles mystérieuses, aucune connoissance distincte, nous ne savons point quelles sont ces propriétés dont l'ame en général est capable, et qui déterminent Jésus-Christ, en qualité d'architecte de son Eglise, à choisir Pierre plutôt que Jean.

Il est même naturel de croire que la cause occasionelle doit, selon les principes de l'auteur, déterminer la cause supérieure : car à quoi serviroit cette cause occasionelle, si elle ne sert pas à déterminer à certains effets particuliers la cause supérieure, par elle-même indifférente pour toutes les choses particulières? J'avoue donc que je ne puis comprendre rien de précis dans le systême de l'auteur, à moins qu'il ne suppose que l'ame de Jé-

sus-Christ choisissant certains hommes plutôt que d'autres, afin de prier pour eux, et se déterminant à ce choix sans y être dirigée par le Verbe, c'est ce qui fait le salut des uns et la perte des autres. Je ne veux pourtant pas imputer absolument cette doctrine à l'auteur, de peur de tomber avec lui dans des discussions épineuses de ses paroles. Ainsi, sans entreprendre de démêler leur vrai sens, je me contente de soutenir, que si l'ame de Jésus-christ, selon *lui*, a prié pour Pierre plutôt que pour Jean, en sorte qu'elle ait déterminé par cette prière la volonté divine à préférer l'un à l'autre, et que la volonté divine étoit par elle-même indifférente à l'égard de ces deux hommes, il renverse le mystère de la prédestination. Nous apprenons de saint Prosper, dans sa fameuse lettre à saint Augustin (1), qui eut pour réponse le livre de la *Prédestination des Saints*, que les Semi-Pélagiens ne vouloient point admettre « le » décret éternel de la vocation divine pour choisir » les uns et rejeter les autres. » Voici, au rapport de saint Prosper, la principale raison qui les empêchoit de reconnoître ce décret : « c'est que la bonté » divine paroît en ce qu'elle n'exclut personne de la » vie, mais qu'elle veut INDIFFÉREMMENT que tous » soient sauvés. » Le dogme catholique est que Dieu veut le salut de tous ; mais le dogme semi-pélagien est que Dieu veut INDIFFÉREMMENT le salut de tous. C'est cette INDIFFÉRENCE qui renverseroit le décret immobile de l'élection divine. Si donc il est vrai que Dieu, comme cause supérieure, soit en lui-même indifférent à choisir Pierre ou Jean, et qu'il ne soit

(1) *Epist.* CCXXV, tom. II *Op. S. Aug.* vel tom. X, p. 779.

déterminé à choisir l'un plutôt que l'autre que par Jésus-Christ, qui est la cause occasionelle, je conclus qu'il ne faut plus chercher en Dieu, comme dans la source, *cette vocation* qui, selon saint Augustin et saint Prosper, *choisit les uns et rejette les autres.*

L'élection divine subsiste toujours, selon cette opinion, répondra quelqu'un ; car Dieu a voulu éternellement sauver Pierre plutôt que Jean, parce qu'il a prévu que la prière de Jésus-Christ l'y détermineroit.

Mais prenez garde que les Semi-Pélagiens ne nioient pas que Dieu ne voulût éternellement élire Pierre plutôt que Jean. Au contraire, ils avouoient que Dieu avoit toujours voulu punir l'un et récompenser l'autre ; mais ils soutenoient que Dieu étoit en lui-même indifférent pour le salut de tous ; qu'il n'avoit par lui-même aucune bonne volonté pour l'un plutôt que pour l'autre, et qu'il étoit seulement déterminé à récompenser Pierre et à punir Jean, par la disposition de leurs volontés. Je n'examine point, dans ce chapitre, si l'auteur fonde l'élection divine sur les dispositions humaines ; nous examinerons cela dans le chapitre suivant : il me suffit ici de montrer, que, si l'auteur soutient que Dieu est par lui-même indifférent au salut de tous, il faut qu'il conclue, comme les Semi-Pélagiens, que Dieu n'a par lui-même aucune bonne volonté pour l'un plutôt que pour l'autre, et qu'il est déterminé à punir l'un et à récompenser l'autre par une détermination qui ne vient point de lui, soit qu'elle vienne de la volonté de Jésus-Christ, soit qu'elle vienne des dispositions différentes des hommes.

Vous voulez donc, dira-t-on peut-être, faire un crime à l'auteur de ce qu'il n'établit pas la prédestination purement gratuite. Par-là, vous condamnez une grande partie des plus célèbres théologiens, qui n'admettent la prédestination qu'en conséquence de la prévision des mérites. Il est manifeste que, selon ces théologiens, Dieu ne se détermine point par lui-même à élire Pierre plutôt que Jean, et qu'il y est déterminé par quelque chose qui est hors de lui.

A Dieu ne plaise que je condamne aucun des théologiens catholiques. Mon dessein n'est pas d'examiner, dans cet ouvrage, les différentes opinions des diverses écoles qui sont dans l'Eglise ; je me retranche à ce qui est essentiel, selon le dogme catholique. Je dis donc qu'il est également faux, selon tous les Catholiques, que Dieu veuille INDIFFÉREMMENT sauver tous les hommes, et que Dieu n'ait point par lui-même une bonne volonté de préférence pour les uns au-dessus des autres, mais une bonne volonté qui prévient tout, et qui est purement gratuite. Il n'est point question de la prédestination à la gloire ; (je mets cette question entièrement à part, puisqu'elle est agitée parmi les Catholiques ;) je m'arrête à la seule prédestination à la grâce. Jamais théologien catholique, jamais fidèle qui a lu saint Paul (1), n'a douté qu'elle ne fût purement gratuite et indépendante de tout mérite. Cette prédestination est « la » préparation, comme dit saint Augustin (2), des » bienfaits de Dieu par lesquels sont délivrés très- » certainement tous ceux qui sont délivrés. » Cette

(1) *Rom.* VIII, et alibi. — (2) *De dono Persev.* cap. XIV, n. 35 : tom. X.

prédestination, sans doute, est une bonne volonté en Dieu, par laquelle, selon son bon plaisir et par un conseil impénétrable, il préfère gratuitement un homme à un autre homme pour l'appeler à Jésus-Christ son fils et à son Eglise. Cette bonne volonté de préférence purement gratuite est essentiellement opposée à l'INDIFFÉRENCE de volonté pour le salut de tous, que les Semi-Pélagiens soutenoient, et que l'auteur semble renouveler quand il fait dire à Jésus-Christ: *Il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple.* Peut-on dire que Dieu ait une volonté INDIFFÉRENTE pour le salut de tous, supposé qu'il prédestine gratuitement et par son seul bon plaisir, comme l'Eglise l'enseigne après saint Paul, *les uns par préférence aux autres, pour recevoir la foi et toutes les autres grâces de Jésus-Christ.*

J'avoue, dira quelqu'un, qu'il paroît d'abord que cette indifférence de volonté est incompatible avec cette élection purement gratuite que Dieu fait uniquement *selon son bon plaisir.* Mais ne pourroit-on pas dire qu'une élection qu'il fait, étant déterminée par Jésus-Christ, est une élection qu'il fait lui-même selon son bon plaisir ?

Non, sans doute : prenez-garde que cette élection ne peut venir de Jésus-Christ, puisque c'est par cette élection que nous sommes donnés à Jésus-Christ même. Jésus-Christ ne prend pas ceux qu'il lui plaît, mais ceux *que son Père lui donne ; tout ce que son Père lui donne vient à lui ; et celui qui vient à lui, il ne le rejette pas. Personne,* dit le Fils, *ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé, ne l'at-*

tire (1). Cette prédestination gratuite à la grâce, par laquelle nous sommes appelés à la foi en Jésus-Christ, est donc toute entière de la part de Dieu. Quoiqu'il veuille sauver tous les hommes, il ne veut pas sauver INDIFFÉREMMENT tous les hommes. Il a pour les uns une bonne volonté plus que pour les autres, et cette bonne volonté consiste à les donner à son Fils. C'est ainsi que saint Augustin a parlé après saint Paul; et c'est cette doctrine que toute la tradition nous enseigne : jamais Catholique n'a parlé autrement. Ce seroit une mauvaise subtilité et une nouveauté pernicieuse, que de dire que le Fils reçoit du Père ceux qu'il lui donne; mais que le Père, indifférent pour le choix de ceux qu'il doit lui donner, lui donne ceux qu'il lui demande. Remarquez que ce que *le Père donne au Fils vient à lui, et que celui qui vient à lui, il ne le rejette pas*; c'est-à-dire, dans le sens naturel des termes, que le Fils, soumis aux volontés du Père, accepte simplement ce qui lui vient par l'ordre du Père. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (2) : « Jésus-Christ les » choisit du monde pendant qu'il vivoit avec eux dans » la chair; mais c'étoit ceux qui étoient choisis en » lui avant la création du monde; » c'est-à-dire que le choix temporel de l'ame de Jésus-Christ n'a fait que suivre le choix éternel de Dieu. Ainsi, quoique le Père n'aime aucun homme qu'en son Fils, il est pourtant essentiel à la foi, de croire que c'est par une prédilection éternelle que Dieu donne à son

(1) *Joan.* VI. 37, 44. — (2) *De Prædest. Sanct.* cap. XVII, n. 34 : tom. X.

Fils certains hommes plutôt que d'autres, afin que par son Fils ils soient réconciliés avec lui. Si le Fils prie pour les uns plutôt que pour les autres, c'est qu'il prie pour ceux qui lui appartiennent en vertu de l'élection divine, et qu'il demande *qu'aucun de ceux qui lui ont été donnés ne périsse* (1). S'il les demande, c'est parce que son Père les lui fait demander. Ainsi, ils ne sont pas siens, parce qu'il prie pour eux, mais il prie pour eux parce que l'élection divine les a faits siens dès l'éternité. C'est sans doute ce qui fait dire à Jésus-Christ parlant aux enfans de Zébédée : *Mais d'être assis à ma droite, et à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous le donner, mais de le donner à ceux à qui mon Père l'a préparé* (2). Si Jésus-Christ eût pu décider sur les places du royaume de Dieu, sans être dirigé dans ce choix par la volonté divine, sa réponse n'eût été qu'une pure illusion ; les enfans de Zébédée auroient pu lui répondre : C'est vous qui choisissez, comme il vous plaît, et votre père ne fait que confirmer votre choix. Choisissez-nous donc pour les premières places de votre royaume. Mais vous voyez tout au contraire, par la réponse expresse et décisive de Jésus-Christ, qu'il ne donne les places que selon qu'il est déterminé par la préparation éternelle du Père, et qu'il ne lui appartient de décider pour en remplir aucune. C'est ce qu'on ne peut nier ni éluder sans renverser ni éluder toute la doctrine catholique.

En effet, à moins qu'on ne suppose toujours que le Verbe dirige l'ame de Jésus-Christ dans tous ses

(1) S. Aug. *De Corrept. et Grat.* cap. IX, n. 21 : tom. X. — (2) *Matth.* XX. 23.

désirs, et particulièrement dans chaque prière qu'elle fait pour les hommes, la source de la prédestination éternelle n'est plus en Dieu; elle est dans l'ame de Jésus-Christ. Ce n'est plus une prédilection divine, comme saint Paul nous l'enseigne; il faut cesser de le croire, supposé que Dieu soit par lui-même entièrement INDIFFÉRENT pour le choix des cohéritiers de son Fils, et qu'il se laisse purement déterminer par la volonté de Jésus-Christ. C'est cette volonté humaine qui choisit dans sa prière; par conséquent, c'est-elle qui sépare, qui discerne, qui décide; c'est elle qui fait tout ce qu'il y a de réel dans la prédestination; et Dieu n'y a aucune autre part que celle de la ratifier et de l'exécuter.

Si l'auteur revient à dire que l'ame de Jésus-Christ prie pour les uns plutôt que pour les autres, parce que le Verbe la dirige à ce choix, nous avons déjà vu que c'est admettre en Dieu autant de volontés particulières qu'il y a d'élus, puisque Dieu ne suit pas la détermination de la cause occasionelle, et que c'est au contraire la cause occasionelle qui suit la direction divine.

Si l'auteur dit que l'ame de Jésus-Christ choisit, selon son bon plaisir, entre tous les hommes qui lui sont également indifférens, comme je choisirois entre cent boules entièrement égales, parmi lesquelles je prends les premières qui se présentent; c'est Jésus-Christ qui prédestine, et Dieu ne fait que confirmer sa prédestination, parce qu'il s'y est obligé en général. Ainsi Dieu n'a pas plus voulu la conversion de saint Paul ou celle de saint Augustin, qu'il veut qu'une feuille tombe en automne; ainsi Dieu n'a pas plus

voulu que nous fussions régénérés par le baptême, par préférence aux infidèles qui en sont privés, que le roi veut les grâces qu'un gouverneur, à qui il a confié son autorité, fait dans son gouvernement à des gens pour qui le roi n'a aucune affection particulière. Le prince ne confirme les grâces que le gouverneur leur a faites, qu'à cause qu'ils les tiennent d'un homme auquel il a confié son autorité en général. Tout de même, selon l'auteur, Dieu, également INDIFFÉRENT pour tous les hommes ne confirme la prédestination que Jésus-Christ fait des uns plutôt que des autres, pour les incorporer à son Eglise, qu'à cause qu'il lui a confié sa puissance en général. N'est-ce pas anéantir le mystère de la prédestination? n'est-ce pas l'attribuer à une volonté humaine? n'est-ce pas en mettre la source hors de Dieu? enfin, n'est-ce pas faire que les élus n'ont aucune obligation particulière à Dieu de leur élection éternelle? Ai-je obligation à un homme qui ratifie ce que son procureur a fait à mon avantage, lorsque je sais qu'il ne l'avoit pas fait son procureur afin qu'il me fît du bien plutôt qu'à un autre, et qu'il ne ratifie celui qu'il m'a fait par préférence à mes voisins, qu'à cause qu'il est lié par la procuration générale qu'il lui avoit donnée?

Mais encore cette prédestination qui devient humaine, combien est-elle indigne de la sublimité avec laquelle saint Paul nous l'a annoncée! Quand je suppose avec toute l'Eglise que Dieu choisit dans son décret éternel ceux qu'il lui plaît, pour les donner à Jésus-Christ son Fils, je comprends qu'il le fait par des motifs dignes de sa souveraine sagesse et

de sa supériorité infinie sur les créatures. Il n'a besoin d'aucune; il ne doit rien à aucune. Il fait grâce à toutes celles qu'il appelle; il ne fait point d'injustice aux autres [1]. *Il n'y a en lui aucune iniquité* [2]; *toutes ses voies sont vérité et jugement* [3]. A la vue de ce Dieu si grand, qui ne peut choisir ses créatures pour leurs mérites, parce qu'elles ne peuvent avoir aucun mérite que par son choix prévenant, j'adore ses conseils, et je m'écrie : *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu, que ses jugemens sont incompréhensibles et ses voies impénétrables* (4)!

Mais, si je veux suivre le système de l'auteur, et conclure, selon son principe, que la source de la prédestination est dans la volonté humaine de Jésus-Christ, je ne puis plus dire : *O profondeur de la sagesse de Dieu !* mais seulement : ô profondeur de la sagesse humaine de Jésus-Christ! Encore n'est-ce pas même une vraie sagesse; car cette ame choisit sans raison; elle prie pour les premiers qui se présentent à elle. Est-ce donc là à quoi l'auteur réduira ce grand, ce profond et impénétrable mystère des conseils de Dieu? Dieu, de peur d'être obligé d'avoir des volontés particulières, ne choisit aucun homme pour former l'Eglise. Indifférent à tous, il les laisse choisir à Jésus-Christ; et Jésus-Christ, étant dans l'impuissance de penser à tous à la fois, choisit dans sa prière ceux qui se présentent à son esprit, comme je prendrois sans choix, parmi cent boules entièrement égales, la première que je trouverois

(1) Aug. *De Prædest. Sanct.* cap. xvi, n. 33 : tom. x. — (2) *Rom.* ix. 14. — (3) *Dan.* iv. 34. — (4) *Rom.* xi. 33.

sous ma main. Pendant que saint Paul s'écrie : *O profondeur de la sagesse !* ce système nous fera-t-il entendre que cette exclamation et cet enthousiasme sont sans fondement, puisqu'il ne s'agit que d'une élection faite par une volonté humaine, et qu'on ne peut pas même l'appeler élection ; puisque Jésus-Christ, incapable de penser à tous, prie comme il peut pour ceux qui se présentent à son esprit ?

CHAPITRE XXIX.

Si l'auteur dit que les dispositions naturelles des hommes déterminent l'ame de Jésus-Christ à prier pour les uns plutôt que pour les autres, il tombe dans l'erreur des Semi-Pélagiens ; il contredit l'Ecriture et se contredit soi-même.

Si l'auteur, pressé par les inconvéniens que nous venons de remarquer, soutient que le choix que Jésus-Christ fait de certains hommes pour les premières grâces, comme celle du baptême, ou celle de la pénitence après un entier endurcissement, est un vrai choix fait avec raison, fondé sur les dispositions naturelles des hommes, je conclus deux choses contre lui :

L'une, qu'il faut donc que Jésus-Christ pense à tous les hommes dans le même instant. Pourquoi le faut-il, direz-vous ? C'est qu'il ne peut préférer les mieux disposés, s'il ne les compare tous ensemble. Tel avoit hier des dispositions indignes de la grâce, qui sera aujourd'hui le mieux disposé ; tel en avoit

ce matin d'excellentes, qui peut en avoir ce soir de pernicieuses : l'un aura augmenté sa concupiscence, l'autre aura diminué la sienne ; l'un aura écarté les objets qui excitent les passions, l'autre les aura cherchés ; l'un aura travaillé par la prière, naturelle à ôter les obstacles, l'autre se sera dissipé, et aura abusé de sa raison, qui est la grâce du Créateur. N'est-il pas vrai que tout cela a pu se faire de moment en moment? quand je parle ainsi, n'est-ce pas le langage et la doctrine de l'auteur même ? Il faut donc que Jésus-Christ, pour régler en chaque instant la distribution des grâces sur les dispositions naturelles des hommes, les compare tous actuellement ensemble dans chaque instant; autrement il refuseroit souvent au mieux disposé de tous les infidèles la grâce de la lumière de l'Evangile ; autrement il refuseroit souvent au mieux disposé de tous les pécheurs la grâce de la pénitence, et il donneroit ces grâces à d'autres qui seroient déchus des bonnes dispositions où ils auroient été. Si donc Jésus-Christ n'est ni injuste ni aveuglé dans la distribution générale qu'il fait des grâces sur les dispositions des hommes, il faut qu'il les voie tous distinctement, toutes les fois qu'il prie pour quelques-uns. L'auteur ne peut donc plus dire, que si une partie des hommes périt, c'est que Jésus-Christ, en tant que cause occasionelle, ne peut penser actuellement à tous, et doit porter le caractère d'un esprit fini.

La seconde conséquence que je tire de cette doctrine, c'est qu'elle anéantit toute prédestination gratuite. Encore une fois, il n'est pas question de la prédestination à la gloire, que je laisse à part; il

s'agit de la prédestination à la grâce, que toute l'Église catholique reconnoît purement gratuite.

Elle est gratuite, me direz-vous, du côté de Dieu, puisque Dieu accorde la grâce par le seul mérite de Jésus-Christ médiateur.

Je réponds qu'elle ne seroit donc gratuite que du côté de celui qui ne fait point l'élection, et qui ne fait que prêter sa puissance. Mais Jésus-Christ, qui choisit et qui détermine véritablement la grâce à se répandre sur l'un, plutôt que sur l'autre, sur quoi fonde-t-il cette élection? Si c'est sur les dispositions naturelles, peut-on dire que cette élection soit purement gratuite, comme nous l'enseigne saint Paul?

Si saint Augustin dit, à la vue de ce profond mystère de l'élection divine : *Que les mérites humains se taisent* (1) ; les mérites humains, flattés par la doctrine de l'auteur, lui répondront : C'est nous qui discernons les hommes; c'est en nous, et non dans les conseils impénétrables de Dieu, qu'il faut chercher la source de la prédestination; nous nous glorifions, parce que, sans avoir été prévenus d'aucun secours surnaturel, nous avons attiré la préférence et la prière de Jésus-Christ, qui fait l'élection divine.

Tous ceux qui croient que Dieu prédestine sur les mérites prévus, me répondra-t-on, n'ont-ils pas la même difficulté à vaincre? Non, sans doute : voici deux différences essentielles entre leur doctrine et celle que je réfute.

La première est qu'ils fondent la prédestination sur la prévision, non des dispositions naturelles,

(1) *De Præd. Sanct.* cap. XV, n. 31 : tom. X.

mais des mérites surnaturels acquis par la grâce de Jésus-Christ. Ainsi, la prédestination est toujours, selon eux, fondée sur la pure grâce, puisqu'elle est fondée sur les bonnes œuvres que la grâce fait faire.

La seconde est qu'ils n'ont même jamais fondé la prédestination à la grâce sur la prévision des mérites surnaturels. On ne pourroit le dire sans impiété; c'est ce que les Semi-Pélagiens disoient. Ils vouloient que la grâce eût été donnée à certains hommes, parce que Dieu prévoyoit qu'ils croiroient, et pratiqueroient la vertu par elle, plutôt que d'autres. Saint Augustin, après leur avoir montré que la prédestination de Jésus-Christ est le modèle de celle de tous les élus, et que tout y est purement gratuit, leur oppose ce que Jésus-Christ a dit de Tyr et de Sidon : *Malheur à vous, Corozaïn, malheur à vous, Bethsaïde, parce que si les miracles qui ont été faits en vous, avoient été faits à Tyr et à Sidon, elles auroient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre* (1). Saint Augustin conclut de cet oracle si manifeste du Sauveur, que Dieu, bien loin de distribuer sa grâce sur la prévision des mérites futurs, refuse au contraire quelquefois sa grâce à ceux qui en auroient profité, et la présente à ceux qu'il prévoit qui la rejeteront (2). Ne faut-il pas conclure, à plus forte raison, que Dieu ne se règle point sur les dispositions naturelles des hommes dans la distribution des grâces, puisqu'il en donne aux habitans de Corozaïn et de Bethsaïde, qui ne sont pas dis-

(1) *Luc.* x. 13. — (2) *De dono Persever.* cap. IX, X, n. 21 et seq. tom. X.

posés

posés à les bien recevoir, et qu'il ne les donne pas aux habitans de Tyr et de Sidon, qui étoient disposés à en profiter?

Il est donc faux et impie de dire que la prédestination à la grâce soit fondée sur les dispositions naturelles des hommes. Si la grâce étoit donnée selon les dispositions naturelles, la *grâce*, comme saint Augustin, entrant dans l'esprit de saint Paul, l'a dit mille fois, *ne seroit plus grâce, ce seroit une dette.*

Ecoutons donc saint Augustin sur ces paroles : *Vous ne m'avez pas choisi, mais je vous ai choisis* (1). « Pénétrons donc bien, dit-il (2), cette vocation par laquelle se font les élus, qui ne sont pas » choisis parce qu'ils croient, mais qui sont choisis » afin qu'ils croient. » Et plus bas : « Ils ne l'ont pas » choisi pour attirer son choix, mais son choix a » attiré le leur. Qu'est-ce que dit l'apôtre? *Comme » il nous a choisis en lui avant la création du » monde* (3). Que si ces paroles ont été dites à cause » que Dieu prévoyoit ceux qui croiroient, et non » parce qu'il les feroit lui-même croyans, le Fils » parle contre cette préscience, quand il dit : *Vous » ne m'avez pas choisis, mais je vous ai choisis;* » puisque Dieu a prévu qu'ils le choisiroient pour » mériter d'être choisis par lui. C'est pourquoi il » faut dire qu'ils sont choisis avant la création du » monde, par cette prédestination dans laquelle Dieu » prévoit ce qu'il opérera lui-même. Ils sont ensuite » choisis du milieu du monde, par cette vocation » dans laquelle Dieu accomplit ce qu'il a prédes-

(1) *Joan.* XV. 16. — (2) *De Prædest. Sanct.* cap. XVII, n. 34 : tom. X. — (3) *Ephes.* I. 4.

» tiné ; car ceux qu'il a prédestinés, ceux-là même » il les a appelés par sa vocation, selon son décret. » Voilà ce que saint Augustin appelle *la vérité immobile de la prédestination et de la grâce :* voilà ce qu'il nomme la doctrine des prophètes et des apôtres ; voilà ce que toute l'Eglise catholique professe hautement avec lui.

Il n'est donc pas permis à ses enfans de dire que Dieu, dans la distribution de ses grâces, choisit les hommes qui sont naturellement les mieux disposés, puisqu'il ne nous choisit pas sur ce qu'il prévoit que nous serons fidèles, mais qu'il nous choisit afin que nous soyons fidèles, comme saint Augustin remarque (1) que saint Paul l'a dit, parlant de lui-même : *Dieu m'a fait miséricorde, afin que je sois fidèle* (2).

Prenez garde, me répondra peut-être quelqu'un, qu'il ne s'agit ici d'aucune disposition des volontés qui puisse mériter la grâce : on sait bien qu'il est de foi qu'elle ne peut être méritée ; autrement elle ne seroit plus grâce. L'auteur l'a reconnu lui-même dans ses *Méditations*. On se borne donc à soutenir que l'homme peut, par son attention à consulter la raison universelle des esprits, et par l'amour naturel de l'ordre, *diminuer sa concupiscence*, écarter les obstacles, et préparer ainsi la voie à la grâce que Jésus-Christ répand par sa prière.

Mais cette réponse ne touche pas seulement la difficulté. Ou vous soutenez que la disposition naturelle des hommes détermine Jésus-Christ à prier

(1) *De Grat. et lib. Arbit.* cap. VII, n. 17 : tom. X. — (2) *I Cor.* VII. 25.

pour eux, ou vous croyez qu'elle ne l'y détermine point. Si vous dites qu'elle ne l'y détermine point, et qu'étant indifférent pour ceux qui sont bien ou mal disposés, il se détermine toujours lui-même, par un choix purement arbitraire et sans être conduit par aucune règle, à préférer ceux qu'il voit dans la meilleure disposition; c'est vouloir deviner sur des choses arbitraires; c'est décider sans aucun fondement sur les volontés libres et secrètes de Jésus-Christ : c'est même décider contre des faits qui nous sont révélés; car nous voyons que Jésus-Christ a distribué souvent la grâce aux ames les plus égarées, telles que celle de saint Paul; et aux plus corrompues, comme la pécheresse qui arrosa ses pieds de ses larmes; et aux plus endurcis, comme certains pécheurs qui sont devenus de grands saints. Enfin, vous supposez sans preuve que Jésus-Christ fait toujours ce qu'il nous apprend qu'il ne fait pas quelquefois, puisque l'exemple de Tyr et de Sidon nous montre qu'il ne donna point sa grâce à ceux qui en auroient profité, et qu'il l'offrit à ceux qu'il prévoyoit la devoir rejeter. Mais demandez à saint Augustin quelle disposition a pu attirer la grâce dans l'ame de saint Paul; il vous répondra : « Il n'y avoit » en lui que des grands démérites..... A ces démé» rites, si grands et si mauvais, rien n'étoit dû que » la peine; mais Dieu lui rendit le bien pour le » mal [1]. » Si vous dites que l'ordre a pu demander certaines conversions, comme celle de saint Paul, qui fussent au-delà des règles de la distribution des grâces, je vous réponds deux choses. Premièrement,

[1] *De Grat. et lib. Arbit.* cap. v, n. 12 : tom. x.

quel est cet ordre inviolable qui demande à n'être pas toujours suivi? Dès qu'on est réduit à faire de telles réponses, on peut soutenir tout ce qu'on veut: on fera toujours vouloir à l'ordre tout ce qu'on voudra; il demandera même à être violé. Secondement, il faut remarquer que quand saint Augustin parle ainsi de saint Paul, il se sert de cet exemple pour en tirer une conséquence sur la vocation purement gratuite de tous ceux qui sont appelés à la grâce, et il pose pour règle générale et absolue qu'il n'y a *qu'une grande misère* qui précède en nous la *grande miséricorde* par laquelle nous sommes appelés à la grâce de Jésus-Christ. « Si Dieu, dit-il (1), ne pouvoit point » ôter la dureté du cœur, il ne diroit pas par son pro- » phète: *Je vous ôterai ce cœur de pierre, et je vous » en donnerai un de chair*... Ne seroit-ce donc pas » une extrême absurdité que de dire que le mérite de » la bonne volonté a précédé dans l'homme, afin que » le cœur de pierre lui fût ôté, puisque le cœur de » pierre lui-même ne signifie qu'une volonté très-dure » et très-inflexible à l'égard de Dieu? » Vous voyez que saint Augustin prouve, par ces paroles de l'Écriture, que quand la grâce nous est donnée, non-seulement elle ne trouve en nous aucun mérite, mais elle n'y trouve pour toute disposition qu'une dureté et une inflexibilité extrême contre Dieu.

Si vous dites que la disposition naturelle des hommes est la règle selon laquelle il se détermine pour les prédestiner à la grâce, je conclus que vous combattez ce que nous venons de rapporter de saint

(1) *De Grat. et lib. Arbit.* cap. XIV, n. 29.

Augustin, que vous tombez dans une des plus dangereuses erreurs des Semi-Pélagiens.

Pourquoi le concluez-vous, me répondra-t-on? cette disposition naturelle ne justifie pas, elle attire seulement la justification.

Mais ne voyez-vous pas que le commencement de la foi, selon les Semi-Pélagiens, ne justifioit non plus que la disposition naturelle, qui, selon vous, attire la grâce? Ces hérétiques avouoient qu'il faut avoir, pour être juste, la pleine foi et la charité; mais ils disoient que l'homme pouvoit, par son libre arbitre, commencer à croire, et que ce commencement de foi attiroit la grâce et la justification, quoiqu'il ne fût en lui-même qu'une disposition naturelle de la volonté : n'en dites-vous pas autant? Ne croyez-vous pas que certaines dispositions naturelles, *certaines propriétés dont l'ame est capable*, et qui conviennent à l'édifice que Jésus-Christ veut former, le déterminent à choisir certains hommes plutôt que d'autres? Si ces dispositions naturelles attirent la grâce, en sorte qu'elles déterminent Jésus-Christ à la répandre par sa prière, n'est-il pas vrai que ceux qui ont ces dispositions doivent les regarder comme la première source de leur prédestination? N'est-il pas vrai qu'on doit dire de cette disposition tout ce que les Semi-Pélagiens ont dit du commencement de la foi, puisque ce commencement de foi n'étoit, selon eux, qu'une disposition naturelle qui attiroit la grâce, comme les dispositions dont vous nous parlez? Cette disposition naturelle attirant la grâce qui justifie, saint Augustin concluoit, contre les Semi-Pélagiens, que cette disposition naturelle étoit le commence-

ment du salut. Ne dois-je pas le conclure aussi contre vous? Ce qui est à l'égard de Jésus-Christ une règle pour sanctifier l'un plutôt que l'autre, n'est-il pas la vraie source du discernement? N'est-ce pas là que commence l'œuvre du salut? Qu'y a-t-il donc à répondre? faudra-t-il pousser l'égarement jusques à dire que saint Augustin et toute l'Eglise se sont trompés en condamnant cette opinion?

Il y a une grande différence, me dira-t-on peut-être, entre l'opinion que vous examinez ici, et celle des Semi-Pélagiens. Ces hérétiques croyoient que l'homme pouvoit par son libre arbitre commencer à croire et à être justifié, sans aucun secours mérité par Jésus-Christ; au lieu que l'auteur suppose que Jésus-Christ étant le chef de toute la nature, il est la cause méritoire de toutes les lumières de la raison et de toutes les grâces que nous recevons de Dieu créateur. Ainsi, on peut soutenir que ces dispositions naturelles qui attirent la grâce sont elles-mêmes des grâces; car, quoiqu'elles soient naturelles, elles ne viennent pourtant à l'homme qu'autant qu'elles sont méritées par Jésus-Christ.

Il est vrai, répondrai-je, qu'en confondant les deux ordres différens de la création et de la réparation, vous prétendez que nous n'avons la raison même qu'autant qu'elle nous est méritée par le Sauveur, mais méritée comme il nous mérite l'air que nous respirons, et la terre que nous foulons aux pieds; enfin, cette raison, quoique méritée, n'est pourtant, de votre propre aveu, qu'une lumière purement naturelle, et l'usage que l'homme en fait sans la grâce médicinale de Jésus-Christ, ne se fait

que par les seules forces de son libre arbitre blessé et malade. Si donc la bonne disposition, qui est le premier fondement du salut, vient de la seule raison, elle vient de la nature seule : or, la nature, pour être, selon vous, méritée par Jésus-Christ, n'en est pas moins réellement nature, mais nature corrompue par le péché, mais nature abattue et impuissante pour toutes les œuvres qui ont rapport au salut. Remarquez que je ne dispute pas ici avec vous pour savoir si l'homme peut par sa seule raison, en l'état où il est, diminuer sa concupiscence et lever les obstacles qui empêchent sa conversion : je me borne à dire que, quand l'homme diminueroit ainsi ses passions, il ne pourroit jamais déterminer par-là Jésus-Christ à lui donner sa grâce plutôt qu'à un autre. Jésus-Christ le peut suivant que les conseils éternels de Dieu l'y déterminent : mais je soutiens que cette disposition de la volonté des hommes ne peut jamais par elle-même l'y déterminer. Si vous me contredites, vous renversez la vocation gratuite à la grâce, et vous mettez le premier fondement du salut dans cette disposition naturelle.

Remarquez encore que les Semi-Pélagiens n'auroient jamais disputé contre saint Augustin, si ce Père eût voulu se contenter du tempérament que vous cherchez ; ils auroient dit volontiers, aussi bien que vous, que ce qu'ils appeloient le commencement de la foi n'étoit qu'une disposition naturelle à croire, et plutôt une simple préparation à la grâce, qu'un véritable acheminement vers la justice. Tout leur eût été bon, pourvu qu'on leur eût avoué que la grâce suivoit dans son cours les dispositions natu-

relles qu'elle trouvoit dans les volontés. Leur peine étoit de voir que Dieu préférât certains hommes à d'autres, dans la vocation à la grâce, sans aucune raison de leur part pour ce discernement; ils prétendoient que Dieu vouloit INDIFFÉREMMENT le salut de tous, et qu'il ne préféroit les uns aux autres, qu'à cause qu'ils étoient plus préparés à croire, quand ils recevroient la grâce de la foi.

Quittons donc toutes les subtilités par lesquelles on peut éluder et obscurcir une autorité si manifeste. Ou vous croyez que cette bonne disposition naturelle n'est point une règle qui détermine Jésus-Christ, ou vous croyez que c'est une règle qui le détermine : si vous croyez que ce n'est point une règle qui le détermine, voilà donc Jésus-Christ qui, selon vous, se détermine pour le choix de ses frères adoptifs, sans aucune raison et sans aucune règle. C'est dans cette élection arbitraire et comme fortuite que consistera le fond du mystère de la prédestination. Si vous soutenez, au contraire, que cette disposition naturelle est une règle qui détermine le choix de Jésus-Christ, vous ne pouvez plus nier aux Semi-Pélagiens que Dieu INDIFFÉRENT au salut de tous ne soit déterminé à préférer les uns aux autres par leurs dispositions naturelles, et qu'ainsi le mérite humain ne soit la loi de la prédestination éternelle : d'où il faudra conclure que ce n'est point Dieu qui prévient par son choix la volonté humaine, et qui *la prépare*, mais que c'est au contraire la volonté humaine qui se prépare elle-même à la grâce, et qui en détermine le cours par sa bonne disposition.

Nous venons de voir ce qu'on peut dire contre

l'auteur pour la grâce de la vocation qui fait entrer les hommes dans l'Eglise ; mais on peut encore montrer qu'il ne se trompe pas moins à l'égard des justes : « Ceux qui ont la charité justifiante, dit-il [1], peu-» vent attirer sur eux la grâce en deux manières » plus efficaces. Ils le peuvent par la nécessité de » l'ordre, qui, à l'égard de Dieu, est une loi in-» violable ; puisqu'ils peuvent, par le bon usage des » secours qui accompagnent toujours la charité, » mériter sans cesse de nouvelles grâces..... Les » justes peuvent (c'est Jésus-Christ qui parle) plus » facilement me déterminer à prier pour leur sanc-» tification que les autres hommes. Les justes peu-» vent donc en général obtenir la grâce par deux » voies fort efficaces ; et par le mérite de leurs prières, » l'ordre et la justice étant la règle inviolable des » volontés divines ; et par la faveur particulière qu'ils » ont auprès de moi. » Si l'homme peut *mériter sans cesse* de nouvelles grâces, et *déterminer Dieu efficacement à les lui donner en vertu de l'ordre, qui est un titre de justice et une loi inviolable des volontés divines*, l'Eglise se trompe quand elle enseigne que la grâce de la persévérance ne peut jamais être méritée par aucune autre grâce.

(1) *Médit.* XIII. n. 17.

CHAPITRE XXX.

L'usage qu'on peut faire de la science moyenne, pour sauver ce systême, ne sauroit convenir aux principes de la doctrine catholique, ni à ceux de l'auteur même.

Quoique nous ayons déjà souvent réfuté ce que l'auteur peut dire touchant la science conditionnelle, je crois qu'il n'est pas inutile de la traiter encore exprès dans un chapitre particulier. Peut-être l'auteur croit-il que cette science est le fondement de toutes les œuvres de Dieu. Dieu a prévu, dira-t-on, éternellement tout ce que voudroient toutes les créatures raisonnables qui étoient possibles, supposé qu'il les tirât du néant; et il en a tiré celles des volontés desquelles il a prévu que résulteroit le plus parfait ouvrage. C'est sur cette prévision qu'il a choisi non-seulement toutes les causes occasionelles, mais encore toutes les autres natures intelligentes qu'il a créées. Ainsi, par rapport à cette prévision conditionnelle, il a choisi ce qu'il pouvoit créer de plus parfait.

A cela je réponds plusieurs choses, dont j'espère que chacune paroîtra décisive.

Premièrement, dans cette supposition, il eût été plus simple que Dieu eût créé d'abord les causes occasionelles dont il prévoyoit que les volontés seroient conformes à son dessein : il n'auroit eu qu'à leur laisser gouverner son ouvrage, sans y mettre

des loix générales. Voilà donc les lois générales qui sont superflues, et par conséquent ce systême est faux, puisqu'il n'est pas le plus simple que Dieu pouvoit choisir pour former le monde tel que nous le voyons.

Secondement, si Dieu choisit, dans la création des ames, celles qui voudront ce qui convient le mieux à la perfection de son ouvrage, pourquoi est-ce qu'il en choisit un nombre beaucoup plus grand de celles dont il prévoit la perte, que de celles dont il prévoit le salut? Est-ce qu'il convient à l'ordre et à la perfection de l'ouvrage de Dieu, qu'il y ait beaucoup plus de réprouvés que d'élus? Non, répondra peut-être l'auteur; mais parmi toutes les ames possibles Dieu n'en voyoit point parmi lesquelles il dût y en avoir un moindre nombre de réprouvées que parmi celles qu'il a produites. Ainsi, il a choisi ce qu'il a prévu qui seroit meilleur. Mais si l'auteur s'attache à cette réponse, voici des inconvéniens qui l'accableront. Comment prouvera-t-il que Dieu ne pouvoit point trouver, dans sa puissance infiniment féconde, des ames qui auroient été disposées à vouloir ce que veulent celles qui parviennent au royaume du ciel? Osera-t-il dire qu'il n'y en avoit aucune de possible au-delà de celles que Dieu a produites? soutiendra-t-il que Dieu n'avoit pas la puissance d'en produire d'autres qui auroient été parfaitement semblables en tout à celles qui parviennent à la vie éternelle, excepté ce qu'on appelle la différence numérique?

De plus, supposé que Dieu se détermine dans ce choix sur la science conditionnelle, pourquoi n'a-t-il

pas laissé dans le néant les ames dont il prévoyoit la perte éternelle? Il leur eût mieux valu, selon la parole expresse de Jésus-Christ, de n'avoir jamais été tirées du néant : pourquoi donc ne les y a-t-il pas laissées? pourquoi n'a-t-il pas borné la création des ames au nombre de celles qui devoient obtenir la vie éternelle? d'où vient donc que Dieu a choisi celles qui devoient périr, lui qui, selon cette opinion, est déterminé dans ce choix par les volontés qu'il prévoit que les créatures auront? Est-ce que le péché et la damnation de ces ames, que Dieu a prévus, ont déterminé Dieu à les créer? est-ce que la damnation de ces ames étoit nécessaire à la perfection de son ouvrage? Est-ce la prévision de la chute des mauvais anges qui a fait résoudre à Dieu de les créer? est-ce la prévision du péché d'Adam qui a déterminé Dieu à créer cet homme? est-ce la trahison de Judas qui a déterminé Dieu à créer l'ame de ce malheureux et perfide disciple de Jésus-Christ? est-ce l'impénitence finale de tous les réprouvés qui détermine Dieu à les tirer du néant? Si cela est, l'Ecriture se trompe quand elle parle ainsi : *Ne dites pas, Dieu m'a trompé* (1); *car les impies ne lui sont pas nécessaires ;* et c'est avec raison que les hérétiques de ces derniers temps ont soutenu, contre l'Eglise catholique, que Dieu réprouve par une volonté absolue et positive ceux qui périssent, pour manifester sa justice inflexible.

Troisièmement, supposé que Dieu eût choisi dans la création les ames parmi lesquelles il prévoyoit qu'il y en auroit moins de réprouvées, il faut dire

(1) *Implanavit.* Eccli. xv. 12.

aussi que Jésus-Christ, dans la distribution des grâces, prie pour celles qu'il prévoit en devoir faire un meilleur usage. Cependant saint Augustin nous a fait remarquer que Jésus-Christ, tout au contraire, donne des grâces à ceux de Corozaïn et de Bethsaïde qui les rejettent, et ne les donne point à ceux de Tyr et de Sidon qui auroient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre. L'auteur répondra-t-il que Jésus-Christ auroit bien voulu préférer ceux de Tyr et de Sidon, mais qu'il falloit, selon l'ordre, qu'il cherchât d'abord *les brebis perdues de la maison d'Israël* (1). Mais pourquoi l'ordre l'obligeoit-il à préférer ce peuple *dur et incirconcis de cœur* (2), ce peuple *chargé du sang de tous les prophètes* (3), aux Gentils qui auroient *fait fructifier le royaume de Dieu* (4)? L'ordre devoit-il, à cause du nom d'Abraham, *laisser marcher toutes les nations dans leurs voies* (5) égarées, pour leur préférer les Juifs qui n'étoient point les *imitateurs de sa foi?* Si Dieu se règle dans ses choix sur l'usage qu'il prévoit que les hommes feront de ses grâces, ne devoit-il pas les transférer d'abord à ces peuples qui *regardoient son Christ venir de loin* (6), comme disent les prophètes, dont le *Christ étoit le désiré* (7), *dont il étoit l'attente* (8), et qui devoient bientôt après devenir, par leur foi, les vrais enfans et les vrais héritiers d'Abraham et de ses promesses? Du moins Jésus-Christ ne devoit-il pas attirer à lui les Tyriens et les Sidoniens, comme il attira la Cananéenne et Zachée,

(1) *Matth.* XV. 24. — (2) *Act.* VII. 21. — (3) *Luc.* XI. 50. — (4) *Matth.* XXI. 43. — (5) *Act.* XIV. 15. — (6) *Num.* XXIV. 17. *Jerem.* XXXI. 3. — (7) *Agg.* II. 8. — (8) *Genes.* XLIX. 10.

afin qu'ils entendissent sa parole, qu'ils reçussent sa grâce, et qu'ils pussent porter son nom à tous les autres peuples disposés à croire? C'est sans doute ce qu'il auroit fait si son dessein eût été de choisir entre tous les hommes ceux dont il prévoyoit que les volontés seroient fidèles à sa grâce. D'ailleurs, il n'est pas question de chercher ici des raisons pour lesquelles Jésus-Christ n'étoit pas libre d'offrir sa grâce aux Tyriens et aux Sidoniens. Il s'agit d'une autorité précise qu'il n'est pas permis d'éluder. De cet exemple saint Augustin conclut généralement pour l'Eglise catholique, contre les Semi-Pélagiens, que Dieu ne règle point la distribution de ses grâces sur cette prévision des mérites futurs : oseriez-vous combattre cette conséquence?

Quatrièmement, remarquez que cette opinion sera condamnée par tous ceux qui soutiennent la science moyenne. Elle suppose que la prédestination de Jésus-Christ n'a point été purement gratuite; car, selon cette opinion, il faut dire que le Verbe divin s'est uni à l'ame qu'il a prévu devoir être, par tous ses désirs libres, la plus digne de cette union. D'ailleurs, Dieu ayant formé l'univers, comme dit l'auteur, *pour le monde futur, pour la céleste Jérusalem*, il faut que l'auteur dise que Dieu n'auroit pu former le monde s'il n'eût prévu que certaines ames voudroient profiter de la grâce de Jésus-Christ. Cela étant, voilà la prédestination à la grâce, c'est-à-dire, la vocation aux premières grâces du christianisme, qui est uniquement fondée sur la prévision conditionnelle des mérites futurs, comme les Semi-Pélagiens l'ont soutenu contre saint Augustin.

Cinquièmement, l'auteur doit expliquer son sentiment sur la manière dont Dieu meut les volontés. Dieu, lui dirai-je, inspire-t-il efficacement aux créatures intelligentes les désirs qui conviennent à la plus grande perfection de l'ouvrage? S'il les leur inspire efficacement, la science conditionnelle est inutile pour lever les difficultés. Si cela est, on ne peut pas dire que Dieu crée une ame parce qu'il prévoit qu'elle voudra ce qu'il faut; mais on doit dire au contraire qu'il prévoit qu'elle voudra ce qu'il faut, parce qu'il le lui fera vouloir.

Si vous dites que Dieu ne leur inspire point efficacement ces désirs, comment Dieu peut-il savoir qu'elles les forment d'elles-mêmes? L'auteur a-t-il oublié que, selon lui, Dieu ne peut *connoître que ce qu'il produit, et qu'aucun objet hors de lui ne peut lui donner aucune connoissance?* Mais ces natures intelligentes comment peuvent-elles produire en elles-mêmes, par elles-mêmes, des désirs qui augmentent sans doute leur propre perfection, et qui donnent à l'ouvrage de Dieu pris dans son tout une excellence que Dieu n'auroit pu lui donner par lui-même? Ne sont-elles pas les causes réelles et immédiates de ces nouveaux degrés de perfection, et par conséquent ne sont-elles pas, selon l'auteur, des divinités, puisqu'un de ses plus grands principes est que toute cause réelle du moindre effet qu'on puisse concevoir dans toute la nature, est *quelque chose d'infini et de divin?*

Sixièmement, n'est-il pas pitoyable de représenter Dieu, non comme *faisant tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et sur la terre, comme tenant les cœurs*

des hommes dans ses mains, mais au contraire comme étant réduit à ne pouvoir jamais exercer sa puissance, s'il ne trouve dans la liberté de ses créatures ce qu'il ne peut trouver en lui-même? Voilà sans doute une doctrine que tous les théologiens catholiques, sans exception, détestent : il n'y en a aucun, parmi ceux même qui n'admettent point la grâce efficace, qui ne croient que Dieu dispose tellement la grâce avec les circonstances, qu'il fait vouloir infailliblement aux hommes ce qu'il lui plaît.

Ne dis-je pas la même chose, répondra peut-être l'auteur, et n'ai-je pas encore au-dessus de ces théologiens l'avantage de reconnoître que la grâce est naturellement efficace par elle-même, puisque c'est un plaisir sensible qui fait le contre-poids de la concupiscence? Cette évasion est inutile, lui répondrai-je, car la principale chose que tous les théologiens reconnoissent que Dieu fait quand il lui plaît, c'est de faire mériter les hommes. J'avoue que, selon vous, Dieu peut, quand il lui plaira, faire vouloir aux hommes ce qui est bon; mais, comme il ne le peut, selon vos principes, qu'en surmontant la concupiscence par la grâce, et que l'homme ne mérite qu'autant qu'il est dans l'équilibre, lorsqu'il se détermine à vouloir le bien; il s'ensuit, selon vous, que si Dieu détermine efficacement l'homme à une bonne œuvre par une grâce forte qui emporte la balance, alors l'homme veut le bien sans mériter, et qu'ainsi Dieu, par l'efficace de sa grâce, ne peut jamais s'assurer de faire mériter l'homme, puisque c'est cette efficace même qui l'empêche de mériter.

Peut-être que ce que je viens de dire mériteroit

une

une plus grande explication; mais, outre que ces choses n'ont besoin d'aucune preuve, puisque l'auteur en convient en termes formels, de plus, j'achèverai de donner un plein éclaircissement sur cet article, quand nous examinerons la manière dont l'auteur prétend que la grâce agit sur les volontés.

Enfin, je veux bien supposer que cette doctrine soit aussi édifiante qu'elle est indigne de Dieu et capable de soulever tous les Chrétiens; si l'auteur s'y attache, je vais lui montrer qu'il détruit par là tout son système de ses propres mains. Si Dieu a tellement voulu les effets qu'il a tirés des causes occasionelles pour la perfection de son ouvrage, qu'il ne les a établies qu'à cause qu'il a prévu qu'elles désireroient ces effets; s'il est vrai qu'il se seroit abstenu de créer l'univers plutôt que de ne tirer pas ces effets de ces causes occasionelles, n'est-il pas évident que ces effets particuliers sont la principale fin qu'il s'est proposée, et qu'il a voulu non les effets en conséquence des désirs des causes occasionelles, mais l'établissement des causes occasionelles en vue des effets qu'il a prétendu en tirer? Ces effets n'étant pas renfermés dans les lois générales, il s'ensuit, selon la définition de l'auteur, que Dieu n'a pu les vouloir que par des volontés particulières. Ainsi, les causes occasionelles n'épargnant point à Dieu ces volontés particulières, il les a établies sans aucun fruit et contre l'ordre de sa sagesse. On voit par-là combien l'auteur se contrediroit lui-même, s'il soutenoit que la prescience conditionnelle des volontés des créatures est le fondement sur lequel Dieu a élevé tout son ouvrage.

CHAPITRE XXXI.

Si l'ordre déterminoit Jésus-Christ pour le nombre des hommes en faveur desquels il doit prier, il faudroit conclure que Dieu n'a aucune volonté de sauver tous les hommes.

Il est étonnant que l'auteur ait joint dans son systême les deux extrémités les plus odieuses; d'un côté, pour éviter les volontés particulières, il semble dire que Dieu veut indifféremment le salut de tous; qu'il n'a par lui-même que des volontés générales, dans lesquelles aucune prédestination particulière ne peut se trouver; qu'ainsi tout choix, toute préférence, toute prédestination des uns plutôt que des autres, a sa source dans la volonté humaine de Jésus-Christ, et par conséquent Dieu n'a eu par lui-même aucune bonne volonté pour l'ame de saint Paul, plus que pour celle de Judas. Je laisse à juger au lecteur combien cette doctrine, non-seulement est contraire au dogme catholique, mais encore doit faire horreur à la piété chrétienne.

Voici une seconde extrémité également affreuse, dans laquelle il faut que le systême de l'auteur le précipite malgré lui; c'est que l'ordre a réglé le nombre des élus, et par conséquent Dieu n'a pu en aucun sens vouloir sauver un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont sauvés; car il ne peut en aucun sens vouloir ce que sa sagesse, son ordre immuable et son essence infiniment parfaite, ne per-

mettent pas. Comment prouvez-vous, me dira-t-on peut-être, que l'ordre, selon l'auteur, a déterminé le nombre des élus ?

Le voici : c'est que l'édifice du corps de l'Eglise est le dessein de la sagesse éternelle ; cet édifice doit avoir une certaine grandeur et des proportions. S'il étoit immense et sans ordre, il seroit indigne de Dieu. Vous vous étonnez peut-être que sur un tel raisonnement je conclue que l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes. En raisonnant ainsi, je ne fais pourtant que suivre les paroles expresses de l'auteur. Ecoutez ce qu'il fait dire à Jésus-Christ (1) : « J'agis » ainsi sans cesse pour faire entrer dans l'Eglise le » plus d'hommes que je puis, agissant néanmoins » toujours avec ordre, et ne voulant pas rendre » mon temple difforme à force de le rendre grand » et ample. » Ces paroles sont sans doute claires et décisives pour marquer que l'ordre restreint Jésus-Christ dans certaines bornes précises pour la sanctification des hommes. Mais en voici d'autres qui sont encore plus évidentes. « Ma charité, dit Jésus-Christ » dans les *Méditations* de l'auteur (2), est si grande » qu'elle s'étend à tous les hommes, et que, si l'ordre » me le permettoit, tous seroient sauvés. » Il dit encore plus bas, sur les miracles qui se feront dans les pays où l'Evangile sera nouvellement prêché (3) : « Ces miracles me fourniront plus de matériaux que » je n'en ai besoin. » Il ajoute (4) : « Je dois régler » mes désirs ou mon action sur l'ouvrage que je » construis..... J'agis comme je dois en consultant le

(1) *Médit. XIV*, n. 15. — (2) *Médit. XII*. n. 27. — (3) Ibid. n. 28. — (4) Ibid. n. 29.

» Verbe en tant que raison, en tant que sagesse éter-
» nelle, consultant l'ordre dont tu n'as qu'une con-
» noissance fort imparfaite. Si je réglois mes dons
» uniquement sur la connoissance des événemens
» libres, l'ordre de la grâce ne seroit plus digne de
» la sagesse infinie de Dieu. Il n'est pas nécessaire
» que je te le prouve, et ton attention est déjà trop
» fatiguée. Ma conduite dans la construction de mon
» ouvrage doit porter le caractère d'une cause occa-
» sionelle et d'un esprit fini. »

Voilà donc, selon l'auteur, Dieu qui veut *indifféremment* le salut de tous les hommes ; et Jésus-Christ, dont *la charité est si grande qu'elle s'étend à tous.* Mais tous ne sont pourtant pas sauvés, parce que l'ordre arrête dans certaines bornes, et les volontés générales de Dieu, et les désirs particuliers de Jésus-Christ.

Mais encore, pourquoi l'ordre marque-t-il des bornes aux bontés de Dieu et à la prière du médiateur? *C'est*, répond Jésus-Christ, *que j'agis comme je dois, en consultant le Verbe en tant que raison, en tant que sagesse éternelle, consultant l'ordre.* Mais encore, cet ordre consulté, que dit-il? Il dit que sans ces bornes *l'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse de Dieu.* Mais pourquoi n'en seroit-il plus digne? Le voici enfin : *C'est que ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionelle et d'un esprit fini.*

Je ne m'arrête point à combattre cette étrange raison, que l'auteur met en la place des paroles de saint Paul : *O profondeur des richesses de la sagesse*

et de la science de Dieu! Je pourrois lui répondre que quand Jésus-Christ auroit pensé à tous les hommes, et prié efficacement pour chacun d'eux en particulier, leur nombre étant borné, son action et sa conduite n'auroient pas laissé de *porter* encore *le caractère d'une cause occasionelle et d'un esprit fini :* mais je me contente de suivre l'auteur pas à pas sans le contredire. Vous remarquerez qu'il passe toujours par des termes vagues et superficiels sur la difficulté. Quand il s'agissoit du choix des prédestinés, il nous disoit que Dieu répand la grâce sur les *ames qui sont semblables à l'idée qui sert à régler les désirs de Jésus-Christ ; et cette idée étoit celle de certaines propriétés dont l'ame en général étoit capable, desquelles Jésus-Christ a une connoissance parfaite.* C'étoit *l'idée de certaines beautés dont Jésus-Christ veut orner son épouse, et qui nous sont entièrement inconnues.* Vous voyez quelle obscurité il affecte. Maintenant qu'il est question du nombre des élus, il dit : *L'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse infinie de Dieu ; il n'est pas nécessaire que je te le prouve ;* (c'est pourtant de quoi il seroit question) *ton attention est déjà trop fatiguée ; ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionelle, et d'un esprit fini.* Mais enfin, tirera-t-il de là une conclusion claire et précise pour prouver que Jésus-Christ ne doit pas faire entrer dans l'Eglise par sa prière tous les hommes, dont le nombre est fini? Nullement; au contraire, voici la dernière décision qu'il donne (1) : « Tu n'es pas en état de compren-

(1) *Médit. XIV. n.* 15.

» dre clairement pourquoi l'ordre que je suis dans
» mon action, et la proportion que je veux mettre
» dans mon ouvrage, empêchent que je ne puisse
» sauver tous les hommes. » Et encore [1] : « Mes
» désirs sont réglés par l'ordre, qui est la loi que je
» suis inviolablement, et dont tu n'as qu'une con-
» noissance fort imparfaite. »

Les raisons pour lesquelles l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes sont donc, selon l'auteur, très-difficiles à entendre. Mais il est pourtant très-certain que c'est l'ordre qui ne le permet point ; d'où je conclus qu'il ne falloit point faire des livres, ni former un long système, plein de termes mystérieux, pour finir par une telle réponse. L'auteur n'avoit qu'à dire, pour aplanir en deux mots tout le mystère de la prédestination : Si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est que l'ordre s'y oppose. Ne me demandez pas pourquoi il s'y oppose, car les raisons en sont impénétrables.

Au reste, qu'on ne s'étonne point si l'auteur a parlé ainsi. Ce n'est point sa faute, c'est celle de la cause qu'il soutient. Que pouvoit-il dire, s'étant engagé à la soutenir ? S'il avoit dit que Dieu, indifférent pour le nombre des élus, l'avoit laissé *déterminer* à Jésus-Christ, l'édifice de la Jérusalem céleste ne seroit plus l'ouvrage de la Sagesse éternelle, mais seulement celui de la volonté humaine du Sauveur. Cette volonté humaine auroit décidé de toute la perfection de l'ouvrage de Dieu, sans être assujettie à consulter l'ordre. Rien ne seroit plus monstrueux que de voir l'ordre, pour parvenir à sa fin, qui est

[1] *Médit.* XII. n. 20.

la plus grande perfection de l'ouvrage, établir une cause occasionelle, qui, sans consulter l'ordre, se détermineroit librement pour borner l'ouvrage au degré de perfection qu'il lui plairoit. Mais, outre cet embarras pour la philosophie, l'auteur craignoit encore de soulever tous les théologiens contre lui; il voyoit bien qu'on seroit scandalisé d'entendre dire que Dieu a été indifférent pour le nombre des élus, et que c'est Jésus-Christ comme homme qui l'a déterminé. Etre indifférent pour le nombre des élus n'est point vouloir sincèrement sauver tous les hommes; au contraire, c'est ne se soucier d'aucun d'eux. Le général d'une armée n'a point une véritable volonté pour sauver tous les déserteurs, s'il est indifférent pour le nombre de ceux à qui on fera grâce, et s'il le laisse tranquillement décider par un officier inférieur, sans lui recommander au moins d'en sauver le plus grand nombre qu'il pourra. L'auteur a bien senti cet inconvénient : pour l'éviter, il a voulu dire que Dieu et Jésus-Christ vouloient tous deux le salut de tous les hommes, mais que l'ordre ne le permettoit pas; et il a espéré que ce mot d'ordre éblouiroit tous les lecteurs : mais nous l'avons, dès le commencement de cet ouvrage, examiné de trop près pour nous y laisser surprendre. Si l'ordre ne permettoit pas le salut de tous les hommes, l'ordre étant la Sagesse éternelle, que Dieu, comme dit l'auteur, *aime d'un amour substantiel et nécessaire*, Dieu ne pouvoit vouloir en aucun sens le salut de tous les hommes. Dieu ne peut jamais vouloir, en quelque sens qu'on le prenne, ce qu'il ne pourroit faire sans cesser d'être simple dans ses voies, sans cesser d'être

sage, sans cesser d'être infiniment parfait, sans cesser d'être Dieu. L'ordre et l'essence divine sont la même chose; la volonté de Dieu est son essence même : si donc l'ordre rejette le salut de tous, la volonté de Dieu, bien loin de désirer le salut de tous, le rejette invinciblement.

Je laisse au lecteur à juger combien cette doctrine doit offenser toutes les oreilles chrétiennes. L'ordre, qui est Dieu même, rejette *invinciblement* le salut de tous, parce qu'il aime mieux en sacrifier la plus grande partie à une damnation éternelle, que de prendre, pour les sauver tous, une méthode un peu moins simple. Mais encore, prenez garde que ce qui l'empêche de les sauver tous, c'est *qu'il est* incapable d'avoir une bonne volonté particulière pour chacun d'eux. Ainsi, non-seulement il n'a pas voulu le salut de tous, mais il ne pouvoit le vouloir : il étoit incompatible avec son essence; et cette essence, qui est l'infinie bonté, ne sauroit souffrir plus d'élus qu'il n'y en a; un seul au-delà du nombre marqué eût détruit cette essence en violant l'ordre.

L'auteur réunit par-là dans sa doctrine les plus affreuses conséquences des deux opinions extrêmes. D'un côté, il ôte la consolation de penser *que Dieu* aime particulièrement certains hommes, et il le représente entièrement INDIFFÉRENT en lui-même pour le choix de ceux qui régneront avec Jésus-Christ. De l'autre, il représente la volonté divine essentiellement déterminée à restreindre dans certaines bornes le nombre des élus. En cela, il prend le contre-pied de la foi catholique, qui enseigne que Dieu a véritablement, et une volonté générale pour le salut de

tous les hommes sans exception, et des volontés particulières de préférence, pour la distribution des grâces en faveur de certains hommes qu'il veut attirer à Jésus-Christ son Fils.

CHAPITRE XXXII.

L'auteur doit reconnoître que, selon ses principes mêmes, Dieu pouvoit, sans multiplier ses volontés particulières, sauver tous les hommes.

Quelle différence y a-t-il, demanderai-je à l'auteur, entre une cause réelle et une cause occasionelle ? C'est, me répondra-t-il, que la cause réelle est en elle-même la vraie puissance et la vraie action qui produit l'effet, et que la cause occasionelle étant par elle-même stérile et impuissante pour produire l'effet, la vraie cause, qui est Dieu, la choisit arbitrairement, en sorte qne l'effet n'est attaché à elle qu'à cause du pur choix que Dieu a fait librement d'elle, pour agir à l'occasion de ses volontés. Ainsi, il est certain que les effets n'ont aucune liaison ni aucun rapport de nature avec leurs causes occasionelles : ce n'est qu'une liaison d'institution. Cela posé, voici ce que je demande à l'auteur : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas pris pour cause occasionelle des grâces la prière générale de Jésus-Christ pour tout le genre humain, plutôt que sa prière pour chaque particulier ? Pourquoi n'a-t-il pas pris sa prière pour chaque genre de pécheurs, pour chaque nation, pour chaque siècle, plutôt que sa prière pour chaque

homme désigné personnellement ? Si Dieu avoit pris pour cause occasionelle des grâces la prière de Jésus-Christ pour le genre humain en général, un seul désir de Jésus-Christ, si vous le voulez, l'offrande qu'il a faite *entrant dans le monde; alors j'ai dit: Voilà que je viens pour faire, ô Dieu, votre volonté* (1), auroit répandu la grâce sanctifiante sur tous les hommes de tous les siècles, sans exception. Si Dieu avoit pris pour cause occasionelle des grâces la prière de Jésus-Christ pour les différens genres de pécheurs, ou pour les nations, ou pour les siècles entiers, un fort petit nombre de désirs de l'ame de Jésus-Christ auroit répandu un déluge de grâce et de sainteté sur toute la face de la terre; et, comme ces désirs pouvoient avoir, de l'aveu même de l'auteur, un effet rétroactif sur les siècles qui ont précédé la naissance du Sauveur, ce petit nombre de désirs auroit sauvé tous les hommes, depuis Adam jusqu'à ceux qui verront la consommation des siècles. Ce plan étoit très-général, très-simple; il épargnoit l'éternelle damnation d'un nombre prodigieux d'ames qui sont les images vivantes de Dieu. D'où vient que Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, autant qu'il peut les sauver sans volontés particulières, n'a pas pris ce dessein, où tout le genre humain seroit sauvé par des volontés générales?

C'est, me répondra peut-être l'auteur, qu'il ne faut point à Dieu des causes occasionelles pour les choses générales; il ne lui en faut que pour les particulières. Si Dieu eût voulu sauver tous les hommes sans exception, par une loi générale pour la distribution

(1) *Hebr.* x. 5, 9.

des grâces, il n'auroit pas eu besoin d'établir un médiateur dont les volontés particulières déterminassent le cours de la grâce dans le cœur des hommes; il ne lui auroit fallu que faire une loi générale pour répandre sa grâce sur tous les hommes jusques à une certaine mesure.

Si donc, répondrai-je, Dieu a pu sauver tous les hommes par une volonté très-générale, très-simple, et par conséquent, selon vous, très-parfaite, pourquoi a-t-il mieux aimé établir une cause occasionelle bornée, et faire ainsi périr tant d'ames? Est-il plus parfait et plus glorieux à Dieu de ne sauver qu'un petit nombre d'hommes par l'établissement d'une cause occasionelle, qui n'ajoute, comme nous l'avons vu, qu'une gloire accidentelle et bornée à sa gloire infinie et naturelle, que de sauver tous les hommes par une bonté immédiate et générale qui eût été très-simple et très-parfaite?

Mais il falloit, dira l'auteur, que l'ouvrage de Dieu fût digne de lui; il ne pouvoit l'être que par l'incarnation; il falloit une réparation du péché et un médiateur.

Hé bien, je suppose, répondrai-je, que le Verbe se seroit incarné, je suppose même qu'il auroit été notre médiateur; mais enfin, puisque sa médiation devoit être la cause occasionelle distributive des grâces, pourquoi Dieu n'attachoit-il pas cette distribution à la prière du médiateur en général pour tous les hommes, ou pour les divers genres de pécheurs, ou pour chaque nation, ou pour chaque siècle?

Mais Jésus-Christ, dira l'auteur (1), « ne pense

(1) *Médit.* *XII.* n. 29.

» pas actuellement aux circonstances infinies de la » combinaison de la nature et de la grâce, *lesquelles* » peuvent rendre inutiles les secours qu'il donne aux » justes. »

A cela je réponds que Dieu pouvoit, sans rendre Jésus-Christ attentif à tout ce détail de circonstances, lui montrer le plus haut degré où monteroit *la concupiscence* des hommes; après quoi Jésus-Christ n'auroit eu qu'à demander pour tout homme un *degré* de grâce supérieur au degré de concupiscence. Cette voie étoit simple et générale; il ne falloit à Jésus-Christ qu'une simple connoissance très-générale et très-bornée dont tout homme est capable; il ne lui falloit avec cette pensée qu'un seul désir pour obtenir ce degré de grâce, et tous les hommes étoient sauvés.

De plus, voici un raisonnement que je tire des principes de l'auteur contre lui. « Je sais toutes » choses, mon fils; c'est ce qu'il fait dire à Jésus-» Christ (1), mais je ne pense pas actuellement à toutes » choses..... Je possède véritablement tous les tré-» sors de la sagesse et de la science de Dieu, mais » occupé comme je suis à l'objet qui fait mon bon-» heur, objet infini, moi qui suis fini, je ne *dois pas* » toujours vouloir penser actuellement à des causes » qui ne me sont pas nécessaires pour exécuter mes » desseins. » Mais, supposé qu'il ait le dessein de sauver tous les hommes, et qu'il puisse le faire en pensant à eux, ne doit-il pas vouloir penser actuellement à tous les hommes, pour répandre la grâce sur eux? Il est inutile d'alléguer que les *circon-*

(1) *Médit.* XII. n. 28.

stances de la combinaison de la nature et de la grâce sont infinies, et que la capacité de l'ame de Jésus-Christ n'est pas assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe en tant que Verbe.

N'avons-nous pas vu que la prière de Jésus-Christ en général pour tous les hommes pouvoit être la source des grâces, en sorte que Dieu l'auroit donnée à chacun quand Jésus-Christ l'auroit demandée pour tous? Dans cette supposition, Jésus-Christ n'auroit pas eu besoin de connoître distinctement et actuellement chaque homme en particulier. De plus, cette combinaison ne pouvoit surmonter la cause occasionelle, puisque la cause occasionelle étoit maîtresse de cette combinaison même en deux manières. Premièrement, Jésus-Christ pouvoit, sans entrer dans aucun détail, assurer à tout homme une grâce supérieure aux plus forts mouvemens de la concupiscence. Je veux bien supposer avec l'auteur, contre la vérité, qu'une grâce si forte auroit souvent empêché le mérite : mais enfin elle auroit toujours empêché le mal; souvent elle auroit fait exercer la vertu, et tous les hommes seroient sauvés. Secondement, l'auteur ne peut nier que Jésus-Christ n'eût la puissance d'accommoder l'ordre de la nature avec celui de la grâce. La foi chrétienne, comme nous l'avons vu, ne nous permet pas de douter que les afflictions, les maladies, la mort et tous les autres accidens naturels, n'entrent dans l'ordre de la grâce pour le salut des élus. Les miracles sont même des événemens contre l'ordre de la nature, qui servent à celui de la grâce. Si Dieu, selon l'auteur, ne les a

pas voulus particulièrement, il faut qu'il dise que Jésus-Christ les a demandés, et qu'il a, en qualité de cause occasionelle, une puissance acquise sur toutes les choses naturelles qui ont rapport au salut. Cela étant, ne pouvoit-il pas, sans blesser l'ordre, et sans multiplier les volontés de son Père, empêcher la concupiscence des hommes de croître au-dessus d'un certain degré ? Il est inutile de dire qu'il n'y étoit pas obligé; il le pouvoit, et en le pouvant, pourquoi ne l'a-t-il pas fait, puisqu'il désiroit si ardemment le salut de tous les hommes sans exception, et qu'il l'eût procuré infailliblement par un tel moyen ? Enfin, le nombre des hommes étant fini, Dieu n'a-t-il pas pu mettre dans le cerveau de Jésus-Christ des images distinctes de tous les hommes et de toutes leurs volontés. Ces images étant ainsi gravées, Jésus-Christ a pu connoître distinctement tous les hommes et toutes leurs volontés différentes.

Si l'auteur nie que le cerveau de Jésus-Christ ait pu contenir toutes ces images distinctes, je lui dirai: Selon vous-même, Dieu a formé dans les entrailles d'Eve autant de moules séparés qu'il y aura d'hommes descendus d'elle jusqu'à la fin des siècles : bien plus vous ne pouvez nier qu'outre ces moules, il y en avoit encore dans les entrailles d'Eve pour la formation d'un nombre prodigieux d'hommes dont la naissance étoit possible au-delà de ceux qui ont été formés. Oseriez-vous dire, (j'ai honte de cette comparaison, tant elle est indécente, mais vous m'y forcez) oseriez-vous dire que Dieu n'ait pas pu de même ranger dans le cerveau de Jésus-Christ des images très-déliées de tous les hommes et de toutes

leurs volontés. Après tout, le nombre de ces images seroit borné, et par conséquent il est possible. En avouant que Jésus-Christ *sait toutes choses quoiqu'il ne pense pas actuellement à toutes choses*, vous avouez que les images de toutes choses sont gravées dans son cerveau; car ces connoissances de quelque manière qu'elles lui viennent, même par révélation, font toujours dans la substance du cerveau leur impression naturelle. De plus, si vous croyez que tous les hommes aient des grâces qui leur donnent un vrai pouvoir d'éviter leur damnation, vous ne pouvez vous dispenser de conclure que Jésus-Christ a pensé distinctement à chacun d'eux, et a prié en leur faveur, supposé que les désirs de Jésus-Christ pour chaque personne soient le principe des grâces qui nous sont distribuées. Ces vérités étant établies, je vous demande d'où vient que Jésus-Christ n'a pas pu prier successivement pour tous les hommes. Il n'est point nécessaire qu'il ait pensé actuellement à tous pour les sauver tous; il suffit qu'il les ait connus tous, et qu'en quelque temps de la vie de chaque homme, il ait demandé pour lui la grâce de la persévérance finale, c'est-à-dire une grâce plus forte que le plus haut degré de concupiscence qui devoit être dans cet homme.

Mais allons plus loin. Je suppose, contre la vérité manifeste, que Jésus-Christ ne pouvoit sauver tous les hommes sans penser actuellement et perpétuellement à tous. D'où vient qu'il ne l'a pu ? ce n'est point parce que *la capacité de son ame n'est pas assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe*. Tout ce que renferme le Verbe est sans

doute infini; le nombre des hommes et de leurs volontés est au contraire fini; et c'est en vain que vous voulez vous représenter quelque chose d'infini dans la combinaison des deux ordres de la nature et de la grâce, puisque tout s'y réduit aux divers degrés de concupiscence qui tentent les hommes et aux volontés qu'ils ont; choses dont le nombre est certainement borné. Il faut bien que vous en conveniez, puisque vous dites que Jésus-Christ sait toutes ces choses, quoiqu'il ne pense pas actuellement à toutes. Ou Jésus-Christ n'y pense pas actuellement, parce que son ame est une intelligence trop bornée pour apercevoir distinctement d'une seule pensée tous ces objets peints dans son cerveau; ou bien son ame n'y pense pas parce que l'ordre ne lui permet pas d'y être attentive. Si l'ordre ne permet pas qu'elle y soit attentive, il ne faut donc plus chercher dans les bornes de la cause occasionelle ce qui empêche que tous les hommes sans exception ne soient sauvés. Il faut remonter à l'ordre, et dire : Il n'y a qu'un certain nombre d'hommes sauvés, et tout le reste périt parce que l'ordre, qui est Dieu même, ne permet pas à l'ame de Jésus-Christ de prier pour un plus grand nombre d'hommes. Ainsi la volonté et la prière de Jésus-Christ n'explique plus rien sur le mystère de la prédestination. C'est vouloir éblouir le lecteur par des paroles pompeuses et vides de sens, que de parler encore de la cause occasionelle.

Si au contraire vous soutenez que toutes ces images, dont nous avons tant parlé, sont distinctement gravées dans le cerveau de Jésus-Christ, mais que son ame est une intelligence trop bornée pour être actuellement

tuellement attentive à toutes; souvenez-vous que le nombre de ces images est borné, et que Dieu pouvoit, par conséquent, sans rendre cette ame infinie, lui donner une intelligence assez étendue pour les apercevoir toutes actuellement : non-seulement Dieu le pouvoit, mais il ne lui en auroit coûté aucune volonté particulière au-delà de celles qu'il a eues; car la volonté de créer une ame d'une intelligence plus étendue n'est pas moins simple que celle de créer une ame d'une intelligence plus bornée. Allons encore plus loin : non-seulement Dieu a pu donner cette intelligence actuelle à l'ame de Jésus-Christ, mais il l'a fait; car le jugement dernier se fera, comme dit saint Paul (1), *en un moment, en un clin d'œil.* Dans ce moment Jésus-Christ verra, examinera et jugera tous les hommes, toutes leurs actions et toutes leurs pensées. Ce sera son ame qui fera le jugement; car il jugera en qualité de fils de l'homme, parce que tout jugement lui a été donné (2).

Enfin, si l'ame de Jésus-Christ a cette capacité assez étendue pour penser actuellement à tous les hommes, vous ne pouvez plus dire que c'est l'impuissance où est la cause occasionelle de penser actuellement à tous, qui l'empêche de les sauver tous sans exception. Si au contraire vous soutenez que l'ame de Jésus-Christ n'a pas cette capacité, je conclus que, selon vous, Dieu pouvoit sauver tous les hommes sans diminuer la simplicité de ses voies, en donnant à l'ame de Jésus-Christ cette capacité qui est bornée, et par conséquent possible : il ne l'a

(1) *I Cor.* XV. 52. — (2) *Joan.* V. 22.

pas voulu faire; donc il est faux qu'il ait voulu sauver tous les hommes, selon vos principes.

CHAPITRE XXXIII.

Les principales vérités du dogme catholique sur la grâce médicinale ne peuvent convenir avec l'explication que l'auteur donne de la nature de cette grâce.

L'AUTEUR suppose deux sortes de grâces : l'une du Créateur, qui nous est pourtant méritée par Jésus-Christ; c'est la lumière naturelle de la raison : l'autre est la grâce du rédempteur, c'est-à-dire que Jésus-Christ est la cause occasionelle qui nous la distribue. Cette grâce médicinale est « un plaisir prévenant, un amour d'instinct et d'emportement, un » transport, pour ainsi dire (1). Ce n'est pas néan» moins, dit l'auteur au même endroit, que le plaisir » soit la même chose que l'amour, ou le mouvement » de l'ame vers le bien; mais c'est qu'il le cause ou » le détermine vers l'objet qui nous rend heureux. »

Voilà donc deux choses très-importantes à remarquer dans la doctrine de l'auteur. La première est que le vouloir et le plaisir sont deux choses toutes différentes, s'il est vrai que le plaisir cause et détermine le vouloir. La seconde chose est que la grâce médicinale de Jésus-Christ n'est point un vouloir, mais un plaisir prévenant, indélibéré : c'est « une » grâce d'instinct et de sentiment; c'est une sainte » concupiscence qui contre-balance la concupis-

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce*, III[e] disc. art. XVIII.

» cence criminelle (1). » Enfin, l'amour que ce plaisir produit est « un amour semblable en quelque chose » à celui dont on aime les plus viles des créatures, » dont on aime les corps (2). » C'est pourquoi l'auteur conclut que Jésus-Christ « ne devoit pas aimer un » bien infiniment aimable et qu'il connoissoit parfaite» ment digne de son amour, comme l'on aime les » biens qui ne sont pas aimables, et qu'on ne peut » connoître comme dignes d'amour..... Son amour, » pour être pur, ou du moins pour être parfaitement » méritoire, ne devoit nullement être produit par » des plaisirs prévenans. » Ajoutez que, selon l'auteur (3), « on ne mérite nullement lorsqu'on n'aime le » vrai bien que par instinct;..... parce que l'amour » que le plaisir seul produit est un amour aveugle, » naturel et nécessaire. J'avoue, dit-il, que, lorsqu'on » va plus loin que l'on n'est poussé par le plaisir, on » mérite..... On fait un bon usage de sa liberté, quand » on suit sa lumière, quand on avance, pour ainsi » dire, librement et par soi-même vers le vrai bien, » soit qu'on ait été d'abord déterminé par la délec» tation prévenante, ou par la lumière de la raison. » De tout ceci l'auteur conclut très-souvent que l'homme ne mérite qu'autant qu'il surpasse par son vouloir le plaisir de la grâce médicinale, et qu'entre deux actions extérieurement égales, celle qui s'est faite avec plus de grâce est la moins méritoire, au lieu que celle qui s'est faite avec moins de grâce, s'étant faite avec moins de plaisir, elle a été plus libre, plus raisonnable, et par conséquent d'un plus

(1) *Médit. XIV.* n. 8. — (2) *Traité de la Nature et de la Grâce*, III° disc. art. XVII. — (3) Ibid. art. XXIX, XXX.

grand mérite. « Ecoutez ceci, mon fils; c'est Jésus-» Christ qui parle (1), la grâce de sentiment diminue le mérite : elle donne sûrement la victoire, » lorsqu'elle est excessive; mais, lorsque la victoire » est une suite nécessaire de son efficace, le vain» queur n'a rien mérité. La vertu doit être aimée par » raison, et non par instinct. » Si vous voulez savoir ce que l'auteur appelle *aimer par instinct*, il vous répondra (2) : « c'est l'aimer sans reconnoître *qu'elle* » soit bonne..... C'est par instinct que les ivrognes » aiment le vin; ils ne connoissent point par une » vue claire de l'esprit que le vin soit un bien; ils » le sentent confusément par le sentiment du goût. » Un peu plus bas, l'auteur ajoute que le *plaisir actuel*, quand il est *le principe ou le motif de l'amour, en corrompt la pureté.*

Voilà sans doute des principes bien contraires à ceux de saint Augustin. Ce Père dit sans cesse que la grâce médicinale de Jésus-Christ consiste dans une délectation intérieure, et que, plus on goûte de plaisir dans l'amour de Dieu, plus l'amour est ardent et parfait : il représente cette délectation comme un plaisir chaste, qui, bien loin de corrompre l'ame, ne fait pas moins sa perfection que son bonheur.

En effet, on peut s'empêcher de croire que la joie du Saint-Esprit ne soit un véritable plaisir; mais oseroit-on dire que cette joie, fruit précieux de l'Esprit divin, et par laquelle Jésus-Christ même a *tressailli*, ne soit un plaisir pur et convenable à l'amour le plus méritoire? Prenons donc garde à ce qui a trompé l'auteur; le voici :

(1) *Médit. XIV*, n. 18. — (2) Ibid. n. 5.

Il a voulu distinguer tout plaisir de tout vouloir ou de tout amour. Il est vrai que le plaisir qui vient à l'ame par le corps, est distingué du vouloir et de l'amour. C'est une délectation prévenante et indélibérée qui saisit l'ame par les sens : ce sentiment, n'étant ni éclairé ni libre, n'est pas une volonté. Ainsi, l'auteur ne connoissant point d'autre plaisir que ce sentiment prévenant et indélibéré, il a distingué par nécessité le plaisir d'avec l'amour et le vouloir; par-là, il s'est égaré jusqu'à nous faire entendre que la grâce médicinale est un plaisir sensible.

Vous allez trop loin, me dira-t-on; il dit que c'est une grâce de sentiment; mais il ne dit pas que ce soit un plaisir sensible.

Il me suffit de montrer que, selon lui, ce plaisir et l'amour qu'il produit ont toute l'imperfection du plaisir et de l'amour sensible : c'est une *sainte concupiscence*; mais enfin une concupiscence *qui contrebalance la concupiscence* ordinaire ; *c'est un amour semblable en quelque chose à celui dont on aime les plus viles créatures, dont on aime les corps ;* c'est-à-dire semblable, non pas quant à l'objet qu'il fait aimer, mais quant à la manière et au motif par lequel il remue l'ame; c'est un amour *aveugle et naturel*, et nécessairement indigne d'avoir possédé le cœur de Jésus-Christ ; c'est un amour qui, ne faisant *aimer le vrai bien que par instinct et sans connoître qu'il est le vrai bien, ne mérite nullement ;* c'est un amour *d'instinct*, semblable à celui *par lequel les ivrognes aiment le vin : le plaisir actuel* que Dieu répand dans cet amour *en corrompt*

la pureté. Vous voyez donc bien que l'amour qui est uniquement produit par la grâce médicinale est un amour tout entier de concupiscence, et que, si l'objet est bon, du moins le mouvement de l'ame qui y tend est en lui-même aveugle, indélibéré, sans raison, et par conséquent désordonné comme la concupiscence. Aussi voyons-nous que l'auteur nous peint ce mouvement comme un mauvais amour d'un bon objet. *La vertu,* dit-il, *doit être aimée par raison et non par instinct,* au lieu que le plaisir prévenant *produit un amour semblable à celui dont on aime les plus viles créatures, dont on aime les corps.* Ainsi, il ne m'importe en rien de savoir si l'auteur prétend que cette grâce soit un plaisir sensible, c'est-à-dire qui ait passé par les sens corporels : il me suffit que, selon lui, l'amour que ce plaisir produit a en soi-même tout le désordre de la concupiscence et des sentimens qu'elle cause.

Il est vrai que, selon l'auteur, l'objet vers lequel cet amour tend est bon; mais enfin il y tend par un mouvement désordonné, qui est le fond essentiel du désordre où est la volonté humaine depuis le péché. Mais encore il est important de remarquer comment est-ce que l'objet de cet amour est bon. Prenez garde que tout ce que nous aimons par concupiscence, nous ne l'aimons que pour nous-mêmes. Quand nous apercevons que le plaisir nous vient par quelque objet qui nous environne, nous nous attachons à cet objet par le seul amour du plaisir. Ainsi, à proprement parler, ce n'est point l'instrument de musique que j'aime; je cherche seulement en lui le plaisir, qui est le seul véritable objet de tout mon

amour. Si donc la grâce médicinale ne fait qu'exciter en moi une seconde concupiscence, et que me faire sentir un plaisir prévenant en pensant à Dieu, cette grâce ne me fait non plus aimer Dieu que comme j'aime l'instrument de musique. Pour parler exactement, je n'aime d'un vrai amour ni l'un ni l'autre; mais je cherche en Dieu, comme dans l'instrument de musique, le plaisir qui est l'unique objet de mon amour : d'où je conclus que, quoique l'objet extérieur de mon amour soit bon quand je pense à Dieu, il ne laisse pas d'avoir en lui-même toute la corruption de la concupiscence, et tout le désordre de la nature, qui depuis le péché rapporte tout à elle-même, et n'aime rien que pour son plaisir.

Si cela est, la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, n'est qu'un poison : au lieu de guérir l'homme de sa maladie, qui consiste essentiellement à aimer le plaisir prévenant, sans consulter la raison, elle le plonge dans l'amour du plaisir prévenant, et elle l'entraîne par un instinct aveugle, semblable à celui *dont les ivrognes aiment le vin.* Peut-on douter que tout exercice de cet amour aveugle du plaisir n'en augmente le poids et l'habitude, et par conséquent que cette grâce de sentiment qui accoutume de plus en plus l'ame à être ébranlée par des plaisirs qui n'attendent point la raison, n'augmente sans cesse la concupiscence? Car qu'est-ce que la concupiscence, sinon la foiblesse de l'ame qui ne peut refuser son amour aux plaisirs prévenans? Quoi, Jésus-Christ n'a donc apporté du ciel sur la terre, au lieu de grâce, qu'une seconde concupiscence, pour attacher chaque jour plus étroitement les hommes

aux plaisirs aveugles et tyranniques qui entraînent en prévenant la liberté et la raison? Est-ce donc là cette délivrance si long-temps promise et attendue? Le feu qu'il est venu allumer dans nos cœurs (1) ne doit-il donc nous brûler que de l'amour du plaisir et de nous-même?

Revenons à saint Augustin; revenons à la doctrine des apôtres qu'il a suivie. La joie du Saint-Esprit est sans doute un vrai plaisir, mais un plaisir *qui surpasse tout sentiment* humain. Ce plaisir ne peut jamais diminuer le mérite et la perfection de nos bons désirs. A Dieu ne plaise que nous confondions les pures délices et les consolations célestes du Saint-Esprit, avec les mouvemens aveugles d'une concupiscence qui rapporte uniquement à soi et à son plaisir toutes les créatures, et Dieu même!

Joignons à cette autorité un peu d'attention sur les vrais principes de philosophie; nous trouverons que le plaisir, en tant qu'il est une disposition de l'ame, sans aucun rapport au corps, est la même chose que le vouloir ou l'amour. *Il me plaît*, signifie précisément le même que *Je veux*. Si donc saint Augustin a dit si souvent que la grâce agissoit dans l'ame par le plaisir, gardez-vous bien de croire que c'est par un plaisir aveugle, involontaire, qui entraîne comme le plaisir sensuel, et qui, loin de contre-balancer la concupiscence, ne feroit qu'en augmenter le poids; au contraire, c'est une délectation toute pure et toute raisonnable, que saint Augustin définit la joie en l'éternelle vérité. C'est un plaisir qui est un véritable vouloir, et qui, loin de dimi-

(1) *Luc.* XII. 49.

nuer la liberté et le mérite, est au contraire l'exercice actuel de la liberté et le principe de tout le mérite.

Quand on considère le plaisir en ce sens, on n'a plus de peine à concevoir que plus on prend de plaisir, plus on veut le vrai bien; et par conséquent que, plus on prend de plaisir, plus on mérite. Prendre peu de plaisir en la beauté invisible de la justice et de la vérité immuable, c'est ne l'aimer encore que foiblement : y prendre beaucoup de plaisir, et plus de plaisir qu'en aucune créature, c'est aimer Dieu d'un amour dominant, qui fait la véritable perfection de l'ame. Mais enfin, ce plaisir et ce vouloir, ou cet amour, ne sont qu'une même chose. Si vous ne voulez pas me croire quand je le dis, au moins écoutez le Roi prophète qui le décide (1) : *Mettez votre plaisir dans le Seigneur*, complaisez-vous en lui; *et il vous donnera les demandes de votre cœur.* Voilà la délectation commandée, et par conséquent elle est libre. Les promesses de récompenses y sont attachées; donc elle est méritoire.

Ce n'est pas que Dieu ne nous prévienne selon nos besoins, tantôt par des illustrations, tantôt par certains goûts et par certains plaisirs; mais si ces plaisirs sont dans l'ame seule, je ne les conçois que comme des commencemens d'amour qu'il nous donne, lui qui *inspire le vouloir* selon son bon plaisir; et si ces plaisirs viennent par les sens ou par l'imagination, la Providence les assaisonne de manière qu'après qu'ils ont d'abord servi à notre foiblesse pour nous détourner de quelque autre plaisir

(1) *Ps.* XXXVI. 4.

dangereux, Dieu, en nous détachant peu à peu de cette délectation grossière, nous élève enfin jusques au plaisir pur de son chaste amour.

Mais enfin, ce qui fait qu'on a tant de peine à comprendre que le plaisir et le vouloir sont la même chose, c'est qu'on ne croit jamais avoir de plaisir que quand on sent par l'entremise du corps, et qu'on ne s'est jamais accoutumé à considérer que le plaisir pur et parfait doit être le plaisir volontaire, qui consiste à être heureux d'un bonheur tranquille par la raison attachée au souverain bien. Ce plaisir pur de la volonté raisonnable, cette délectation toute spirituelle, que saint Augustin appelle si souvent le don de Dieu, et la grâce médicinale de Jésus-Christ, *est le vouloir même que Dieu nous donne*, selon saint Paul (1).

Je n'entre point ici dans les contestations des théologiens pour savoir comment Dieu donne ce vouloir. Ce seroit à l'auteur, qui a entrepris de faire un traité de la grâce, et non pas à moi qui n'ai pas formé ce dessein, à résoudre cette difficulté. Pour moi, il me suffit que Dieu donne le vouloir et le faire sans blesser le libre arbitre et sans ôter le véritable pouvoir de ne vouloir pas faire le bien, lors même qu'on le fait; il me suffit que ce plaisir que Dieu répand dans l'ame qu'il tourne vers lui, et ce vouloir qu'il donne, sont la même chose, et par conséquent que le vouloir qui est le plaisir étant parfaitement libre, en ce sens, il est vrai que plus on a de plaisir dans la vertu, plus on mérite.

Si l'auteur doute encore que saint Augustin ait cru que la délectation intérieure et la bonne volonté

(1) *Philipp.* II. 13.

sont formellement la même chose, il n'a qu'à entendre les paroles de ce Père. « Dieu a, dit-il (1), » agi intérieurement, et il a tenu, et il a remué les » cœurs. » Mais comment les a-t-il touchés? Est-ce par un plaisir différent de la bonne volonté? Non; écoutez la suite : « Et il les a attirés par leurs propres » volontés, qu'il a lui-même opérées en eux. » L'auteur veut-il encore apprendre de saint Augustin, en quoi consiste la grâce médicinale de Jésus-Christ. « Lorsqu'il pria, dit-il (2), afin que la foi de Pierre » ne manquât point, que demanda-t-il? » Etoit-ce une délectation indélibérée? Non; mais « une vo» lonté très-libre, très-forte, très-invincible, très» persévérante dans la foi. »

Il faut toujours se souvenir que le plaisir dont nous parlons est un plaisir de pure volonté, un plaisir de raison, et non de sentiment corporel; et que je ne prétends point parler des *consolations* sensibles, dont les justes sont souvent privés dans la plus parfaite vertu. Je dis seulement que ces ames saintes, dans la privation de tous les plaisirs sensibles, ont une volonté contente; elles aiment mieux ce que Dieu leur donne que tout ce qu'elles ont jamais senti : elles ne voudroient pas se tirer de cet état pénible aux sens. Cette satisfaction de la volonté est le véritable plaisir de l'ame; cette satisfaction est tout ensemble le plaisir et l'amour; c'est le plaisir qui rend les volontés parfaites et heureuses. Ici-bas ce bonheur et cette perfection sont imparfaits et souvent troublés; dans le ciel, ils seront consommés et immuables.

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 45 : tom. X. — (2) Ibid. cap. VIII, n. 17.

CHAPITRE XXXIV.

On pourroit conclure, de l'explication que l'auteur fait de la grâce médicinale, une des erreurs que les Semi-Pélagiens ont soutenues.

Remarquez que, selon l'auteur, le plaisir et le vouloir sont deux choses différentes; que le plaisir précède le vouloir et y dispose l'ame; que le plaisir qui précède le vouloir, et qui est indélibéré à cause qu'il est prévenant, quand il se fait sentir par la vertu, est la grâce médicinale de Jésus-Christ; qu'enfin, cette grâce prévenante, remettant la volonté de l'homme dans l'équilibre d'où elle est déchue par le péché, la volonté se détermine ensuite à vouloir le bien, par la grâce du Créateur, qui est la lumière naturelle de la raison.

Voilà deux instans marqués; celui du plaisir qui prévient, et celui du vouloir qui suit : voilà deux actions successives, qui supposent deux instans réellement distingués. Dans le premier, on sent sans vouloir encore; dans le second, on ne sent plus, et on veut. Je dis qu'on ne sent plus dans le second instant, parce que, quand même le sentiment dureroit, il ne faudroit jamais le regarder comme accompagnant l'usage libre de la raison.

Ce sentiment n'est, selon l'auteur, médicinal qu'autant qu'il est prévenant et indélibéré; ainsi, il faut toujours le regarder comme passager, et comme fini lorsque le vouloir commence. Toutes ces cir-

constances du système de l'auteur étant posées, voici ce que j'en conclus:

La grâce de Jésus-Christ ne faisant que mettre ma volonté dans l'équilibre d'où elle étoit déchue par le péché d'Adam, c'est une grâce qui me laisse indifférent; (car l'équilibre est la parfaite indifférence) après que cette grâce a achevé toute son opération, qui est de me remettre dans l'équilibre, je demeure dans la *main de mon propre conseil* (1). La grâce elle-même, quant à son principal effet, est absolument versatile dans mes mains. Il est vrai qu'elle est efficace pour faire sentir un plaisir passager et indélibéré, et pour me mettre dans l'indifférence: mais quant au fruit de ce plaisir, qui est le bon vouloir, elle n'a rien d'efficace. Cette grâce médicinale n'est plus, comme saint Augustin l'a tant dit, *un secours par lequel* on veut et on fait le bien, mais seulement un secours sans lequel on ne peut le vouloir et le faire. Pour la grâce qu'on appelle congrue, et qui est celle à laquelle s'attachent beaucoup de théologiens, elle trouve dans sa congruité une *véritable* (*) efficace. La grâce purement versatile même a cet avantage essentiel sur celle de l'auteur, qu'au moins elle concourt au vouloir, et qu'on ne peut jamais marquer un instant où elle laisse l'homme *entièrement* (**) à lui-même. Mais c'est une chose inouie depuis l'origine du christianisme, qu'un théologien catholique ait osé dire que la grâce du Rédempteur ne fait que mettre l'homme en équilibre, c'est-à-dire en pleine et indépendante possession de lui-même pour vouloir le bien ou ne le vouloir pas, et que,

(1) *Eccli.* XV. 14. — (*) Bossuet. — (**) Bossuet.

s'il se détermine ensuite à le vouloir, c'est purement par l'amour naturel qui lui reste pour l'ordre, et par la seule force de sa raison.

S'il n'eût fallu qu'avouer que la grâce met les hommes dans l'équilibre pour agir ou n'agir pas, selon qu'il leur plaît, les Semi-Pélagiens et les Pélagiens mêmes auroient applaudi sans peine à cette doctrine; car elle revient toujours à leur but essentiel, qui est de rendre l'homme maître des dons de Dieu, *puisqu*'après les avoir reçus, il est encore en équilibre, et ne peut être déterminé que par son propre conseil.

Prenez garde encore que, suivant cette doctrine, qui n'admet que la raison, grâce du Créateur, et *le* plaisir indélibéré, grâce de Jésus-Christ, Adam dans l'état d'innocence, et par conséquent les anges aussi après leur création, n'ont eu d'autre secours que celui de la pure nature; car ce que l'auteur appelle la grâce du Créateur n'est, selon lui-même, *que la* raison : d'où il s'ensuit que tous les théologiens se trompent grossièrement, selon l'auteur, quand ils disent qu'Adam, par son péché, a *été* non-seulement blessé dans les dons naturels, mais encore *dé*pouillé des grâces surnaturelles. Qu'il nous réponde donc par oui ou par non. Adam avoit-il la grâce prévenante de sentiment? Non sans doute; *car elle* n'est que pour les malades qui ont besoin d'être remis dans l'équilibre où Adam étoit. Il ne pouvoit donc avoir que la grâce du Créateur, qui est la lumière de la raison; car l'auteur ne nous parle en aucun endroit des illustrations surnaturelles. La raison, pour être méritée par Jésus-Christ, comme *le* prétend l'auteur, n'en étoit pas moins naturelle; car

elle n'étoit pas plus méritée par lui que l'air qu'Adam respiroit, et que l'eau qui couloit pour lui donner à boire. Enfin, il pouvoit se soutenir dans la justice, aimer Dieu, et mériter par conséquent le royaume du ciel, sans aucun des secours que les théologiens nomment des grâces. Voilà une nouveauté en matière de théologie, qui doit épouvanter tous les chrétiens. Pour concevoir ce qu'on doit penser de cette doctrine, on n'a qu'à lire ces précieux actes de l'Eglise de Lyon, qui ont conservé dans le neuvième siècle toute l'autorité et toute la force du style du premier temps. Le premier chapitre que cette Eglise examine commençoit par ces paroles : *Dieu tout-puissant a formé l'homme droit sans péché avec le libre arbitre, l'a mis dans le paradis, et a voulu qu'il demeurât dans la sainteté de la justice.* « Ce qui nous choque d'abord, » dit cette Eglise si vénérable (1), c'est qu'on repré- » sente le premier homme que Dieu a créé avec le » libre arbitre, et qu'il établit dans le paradis, en » sorte qu'il eût pu par son seul libre arbitre demeu- » rer dans la sainteté et dans la justice; car il paroît, » par l'autorité de l'Ecriture, par les controverses si » exactes de saint Augustin, et par une manifeste » décision des autres saints Pères orthodoxes, que » cette exposition n'est point pleinement conforme à » la piété catholique. » Ensuite elle prouve, par divers passages de l'Ecriture, que la grâce a été d'abord donnée aux anges, dont les uns étant illuminés de Dieu, sont demeurés des anges de lumière, et les

(1) *De ten. verit. Script.* cap. v : *Bibl. Patr.* tom. xv, pag. 702 et seq.

autres par leur orgueil sont déchus de la vérité, et sont devenus des esprits de ténèbres. Elle ajoute qu'il en a été de même du premier homme, qui a été d'abord couvert du *bouclier de la bonne volonté de Dieu :* puis elle rapporte les paroles de saint Augustin que voici (1) : « Le premier homme a eu cette grâce, » dans laquelle, s'il eût voulu demeurer, il n'eût jamais » été mauvais, et sans laquelle, avec le libre arbitre » même, il ne pouvoit être bon; mais qu'il pouvoit » néanmoins abandonner par le libre arbitre. Dieu n'a » donc pas voulu le laisser sans la grâce qu'il a lais- » sée à son libre arbitre, parce que le libre arbitre » suffit pour le mal; mais pour le bien c'est peu, s'il » n'est aidé par le bon qui est tout-puissant. Que si » l'homme, par son libre arbitre, n'avoit point aban- » donné ce secours, il eût été toujours bon; mais il » abandonna et fut abandonné. » Et dans la suite (2) : « Alors Dieu donc avoit donné à l'homme une bonne » volonté; car celui qui l'avoit fait droit l'avoit fait » dans cette bonne volonté; il lui avoit donné un » secours, sans lequel il ne pouvoit persévérer en » elle par son choix; mais pour la volonté de persé- » vérer, il l'a laissée à son libre arbitre; et comme » il ne voulut pas persévérer, ce fut sa faute, puis- » que c'eût été son mérite s'il eût voulu persévé- » rer. » Et encore : « Mais si ce secours eût manqué » ou à l'ange ou à l'homme dans leur création, » comme la nature n'étoit pas telle qu'elle eût pu » persévérer sans le secours divin si elle eût voulu, » ils ne seroient point tombés par leur faute; car ils » auroient manqué de secours, sans lequel ils ne

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XI, n. 31 : tom. X. — (2) Ibid. n. 32.

pouvoient

» pouvoient persévérer. » Ensuite l'Eglise de Lyon rapporte un passage de saint Ambroise (1) qui dit que « l'ange et l'homme ont eu besoin de miséri-
» corde ; avec cette différence, que l'ange en a eu be-
» soin pour ne tomber pas, et l'homme pour sortir
» du péché ; mais qu'ils ont en tous deux eu besoin. »
Enfin elle emploie l'autorité du concile d'Orange, dont voici les paroles : « La nature humaine, quoi-
» qu'elle fût demeurée dans l'intégrité où elle a été
» créée, ne se seroit point conservée sans le secours
» de son créateur. Si donc elle n'a pu, sans la grâce
» de Dieu, conserver le salut qu'elle a reçu, com-
» ment pourra-t-elle sans la grâce de Dieu réparer
» ce qu'elle a perdu (2)? Que ceux, conclut l'Eglise
» de Lyon, qui veulent avoir des sentimens sincères,
» purs et catholiques sur l'état des anges et du pre-
» mier homme, examinent fidèlement l'autorité di-
» vine, les Pères de l'Eglise combattant, et les con-
» ciles assemblés qui font sur la même chose une
» très-ferme décision ; et qu'ils ne croient pas, selon
» l'impiété de l'erreur pélagienne, que le premier
» homme ait pu, par son seul libre arbitre, persé-
» vérer dans le bien qu'il avoit reçu, mais au con-
» traire qu'il a été soutenu de la grâce divine, tandis
» qu'il a été debout. »

Encore une fois, je prie l'auteur de se souvenir qu'il n'est pas question de donner à la raison et au libre arbitre le nom de grâce : les Pélagiens tenoient ce langage. Il est question d'une grâce divine, sans laquelle il voit que toute l'Eglise a décidé que la

(1) *Serm.* VIII *in Ps.* CXVIII, n. 29 : tom. I. — (2) *Conc. Araus. II*, cap. XIX : tom. IV Conc. p. 1670.

bueroit-on à un remède une guérison qui surpasseroit la vertu naturelle de ce remède? Quand même on lui en attribueroit une partie, ne diroit-on pas : il est vrai que ce remède auroit guéri ce malade; il est vrai aussi que, sans ce remède, le malade n'auroit point été guéri; mais le remède ne l'auroit guéri ni si promptement, ni si parfaitement? Ainsi cette promptitude de la guérison, et cette perfection de la santé ne pouvant venir du remède, il faut l'attribuer à la nature, et à la force du tempérament du malade.

Vous voyez bien pourtant qu'il y a une extrême différence entre ce remède et la grâce de sentiment, que l'auteur admet. Ce remède ne met point le malade dans l'équilibre entre la maladie et la santé; il lui donne une vraie guérison : on dit seulement qu'il ne pourroit point, par sa seule vertu, la donner aussi prompte et aussi parfaite qu'elle l'est; d'où on conclut qu'il faut attribuer le surplus à la force du tempérament du malade : à plus forte raison faut-il, selon le système de l'auteur, attribuer à la force du libre arbitre et de la lumière naturelle, tous les efforts que l'homme fait *pour avancer par soi-même vers le vrai bien*, après que la grâce l'a mis seulement dans l'indifférence entre le bien et le mal.

Concluons donc des principes de l'auteur, que ce degré précis d'amour qui surpasse l'opération de la grâce, et qui fait tout le mérite, vient de la pure volonté; par conséquent, quoique l'homme ait besoin de la grâce de Jésus-Christ pour devenir indifférent à mériter ou à ne mériter pas, il ne mérite pourtant ensuite qu'autant qu'il *avance par soi-*

même vers le vrai bien, au-dessus de la mesure du don de Dieu, c'est-à-dire, qu'autant qu'il est plus attaché et plus fidèle à Dieu, que Dieu n'a été libéral et miséricordieux envers lui.

Mais observez encore que, selon l'auteur, l'homme *ne fait un bon usage de sa liberté*, et ne mérite *qu'autant qu'il avance librement et par lui-même vers le bien*; qu'il ne mérite, quand il le veut bien, qu'autant qu'il surpasse par sa volonté le degré de délectation dont Dieu l'a prévenu; que plus la délectation est forte, plus elle diminue le mérite; et qu'ainsi elle pourroit monter à un tel degré, qu'elle feroit vouloir le bien à l'homme, sans qu'il eût aucun mérite à le vouloir. Ces principes posés, je soutiens que, selon l'auteur, Dieu peut prévoir que l'homme méritera; mais il ne peut jamais le faire mériter; il ne peut s'assurer de la volonté que par l'efficace de sa grâce; mais plus il augmentera cette efficace, plus il diminuera le mérite; et s'il veut s'assurer absolument de l'action de l'homme par une très-forte délectation, il lui rend le mérite impossible. Aucun théologien n'hésitera à condamner cette doctrine; il n'y en a aucun qui ne dise que la grâce est le principe du mérite; que par la grâce accommodée aux circonstances Dieu fait infailliblement mériter l'homme quand il le veut; et que c'est par les grandes grâces que s'acquièrent les grands mérites. L'auteur sera-t-il le seul, parmi tous les chrétiens, à soutenir que Dieu est dans l'impuissance d'incliner le cœur de l'homme pour le faire mériter, et qu'il peut seulement prévoir quels sont ceux qui

mériteront, en cas qu'il leur donne une délectation prévenante?

CHAPITRE XXXV.

Récapitulation de toutes les preuves employées dans cet ouvrage.

L'AUTEUR devroit sans doute avoir donné des définitions claires et précises des principales choses qui fondent son systême. Il devroit nous avoir ôté tout sujet d'équivoque sur l'ordre. Est-ce une loi distinguée de la sagesse et de la perfection de Dieu, ou bien est-ce cette sagesse et cette perfection même? Qu'il s'explique décisivement sur la liberté de Dieu. En quoi est-ce qu'elle peut s'exercer sans être assujettie à l'ordre? Qu'il nous marque en quoi consistent les volontés particulières qu'il attribue à Dieu: mais surtout qu'il nous fasse entendre comment est-ce que Dieu se sert des causes occasionelles pour la fin qu'il se propose en formant son ouvrage. Qu'il nous donne une exacte définition de ce qu'il appelle la simplicité des voies de Dieu. Est-ce qu'il veut efficacement les volontés de ces causes, ou bien est-ce qu'il prévoit seulement, par une science conditionnelle, ce qu'elles voudront? S'il leur confie sa puissance, qui est-ce qui le détermine à la leur confier? Croit-il qu'il faille absolument prendre pour des tropologies toutes les expressions de l'Ecriture qui ne s'accommodent pas à la lettre avec les prin-

cipes de sa philosophie, ou bien reconnoît-il des règles supérieures à sa philosophie, pour discerner les expressions figurées de l'Ecriture d'avec celles qu'il faut suivre religieusement à la lettre? Quand il dit que le monde seroit indigne de Dieu sans Jésus-Christ, veut-il dire que le monde sans Jésus-Christ seroit contraire à l'ordre et mauvais, ou bien seulement que, Dieu étant libre de le créer ainsi sans Jésus-Christ, il a trouvé qu'il étoit plus digne de lui d'en relever le prix par l'incarnation de son Verbe? Croit-il que, si Dieu eût prévu qu'Adam n'auroit jamais péché, il n'auroit pas laissé de créer le monde, et de faire naître Jésus-Christ sans la qualité de rédempteur? Pense-t-il que l'ouvrage de Dieu soit plus parfait en joignant l'univers à Jésus-Christ, que si Dieu n'eût formé que Jésus-Christ seul? Mais voici encore d'autres questions à éclaircir. Prétend-il que l'ame de Jésus-Christ choisisse ceux qu'elle doit sanctifier, sans être dirigée dans ce choix par le Verbe auquel elle est unie? ou bien croit-il qu'elle suit dans ce choix ce que le Verbe lui inspire? Croit-il que dans ce choix des personnes que Jésus-Christ veut appeler à la foi, il se règle sur les dispositions naturelles; ou bien qu'il préfère les unes aux autres sur la prescience conditionnelle qu'il a de l'usage qu'elles feront de sa grâce, s'il la leur donne; ou enfin qu'il prend les personnes qu'il lui plaît par préférence aux autres, sans être déterminé à cette préférence par la volonté divine, et sans aucune raison de ce choix? Est-ce par impuissance, ou par une volonté libre, ou enfin par la nécessité de suivre

l'ordre, qu'il ne demande à son Père des grâces victorieuses de la concupiscence, que pour quelques-uns, et qu'il n'obtient pas ce secours pour tous sans exception?

Voilà sans doute ce que tout lecteur équitable, et qui cherche la vérité, demandera comme moi à l'auteur. Mais, en attendant qu'il s'explique, je suis en droit de lui dire sur toutes les preuves que j'en ai données dans cet ouvrage, qu'il ne dit rien de nouveau par un langage extraordinaire, et qu'il ne lève aucune des difficultés qu'il a prétendu éclaircir sur le mystère de la grâce, à moins qu'il ne s'attache aux principes que je lui ai imputés : s'il s'attache à ces principes, voici les conséquences que j'en tire :

Selon ces principes tant de fois rapportés, l'ordre étant la sagesse et l'essence infiniment parfaite de Dieu même, qui exige toujours invinciblement l'ouvrage le plus parfait, tout autre dessein que celui que Dieu a exécuté étoit contraire à l'essence divine, et par conséquent absolument impossible. Si, par impossible, quelque être qui n'est point renfermé dans ce dessein étoit créé, il seroit mauvais. Dieu ne pouvant connoître ce qui n'est ni présent, ni futur, ni possible en aucun sens, Dieu n'a pu prévoir ce qui seroit arrivé dans d'autres desseins moins parfaits que celui qu'il a exécuté selon l'ordre. L'ordre ayant tout réglé invinciblement, il est faux que Dieu ait choisi entre plusieurs ouvrages possibles : il n'y en avoit qu'un seul de possible; il étoit plus parfait de le produire que de ne produire rien : d'où il faut

conclure que l'ordre a déterminé Dieu à le produire, et qu'ainsi il n'a été non plus libre pour agir ou pour n'agir pas, que pour préférer le moins parfait au plus parfait.

Ainsi, voilà la liberté de Dieu entièrement détruite; voilà le monde nécessaire et éternel : ce qui est détruire l'idée de l'être infiniment parfait; car il est indigne de lui de ne pouvoir se passer de son ouvrage; il est encore indigne de lui de ne pouvoir pas faire des ouvrages plus ou moins composés, par une action toujours infiniment simple.

Ajoutez qu'en supposant, comme fait l'auteur, des causes occasionelles, on n'épargne à Dieu aucune volonté particulière; que ces causes libres, qui déterminent Dieu, sont élevées au-dessus de tout ce qu'on peut attribuer à des créatures; et qu'étant imparfaites et impuissantes par elles-mêmes, elles donnent à l'ouvrage de Dieu une perfection que Dieu même tout-puissant et infiniment parfait ne sauroit seul lui donner.

Nous avons vu encore que cette doctrine ôte aux chrétiens toute la consolation qu'on tire de la Providence; qu'elle renverse l'autorité du texte sacré, en faisant passer pour tropologies tout ce qui ne convient pas avec des méditations métaphysiques.

L'auteur ne peut point aussi désavouer qu'il n'ait pris pour fondement de tout son système une opinion sur l'Incarnation, qui n'est fondée que sur des passages équivoques et sur des convenances; je veux dire l'opinion de ceux qui disent que Jésus-Christ seroit venu, quand même Adam n'auroit point pé-

ché : encore pousse-t-il cette opinion jusqu'à un excès qui sera condamné par tous les théologiens qui ont défendu cette opinion même. Cet excès favorise une des plus pernicieuses erreurs des Manichéens, et suppose que saint Augustin a mal combattu ces hérétiques.

Mais n'est-il pas encore plus étonnant que le péché d'Adam, selon l'auteur, ait été nécessaire à l'ordre, qui est l'essence divine, en sorte que Dieu n'auroit pas créé le monde, s'il n'eût point prévu le péché, ou que du moins, s'il eût prévu qu'Adam n'auroit point péché, il ne se seroit réduit à un autre dessein que celui où le péché d'Adam est renfermé, qu'à cause qu'il n'auroit pu faire autrement ?

J'ai montré ensuite que l'auteur confond mal-à-propos le Verbe avec l'ouvrage de Dieu, pour en faire un tout indivisible, à la perfection duquel on ne peut rien ajouter; d'où il est aisé de conclure que l'homme-Dieu étant infiniment parfait, le reste de l'univers qui lui est joint n'ajoute rien à son prix ; et qu'ainsi la création de l'univers est superflue et contraire à l'ordre. Si l'auteur veut éviter cette conséquence absurde, en disant qu'il y a des infinis inégaux, il tombe dans une autre absurdité encore plus grande. Si l'ouvrage de Dieu est essentiellement inséparable du Verbe, il faut donc conclure que l'ouvrage de Dieu, toujours infiniment parfait, n'a jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ.

Considérez maintenant que l'auteur ne peut éviter

ou de renverser le dogme catholique sur l'Incarnation, en niant que le Verbe divin dirige tous les désirs de l'ame de Jésus-Christ, ou d'avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière. S'il soutient que l'ame de Jésus-Christ a prié pour la vocation d'un homme plutôt que pour celle d'un autre, sans être déterminée par le Verbe à ce choix, il renverse encore le mystère de la prédestination. S'il dit que les dispositions naturelles des hommes, ou la prescience du bon usage qu'ils feront de la grâce, déterminent l'ame de Jésus-Christ à prier pour la vocation des uns, plutôt que pour celle des autres, il tombe dans l'erreur des Semi-Pélagiens, il contredit l'Ecriture, et se contredit soi-même.

Après avoir ainsi découvert combien ces principes se ruinent eux-mêmes, je lui montre que, quand on les supposeroit avec lui, il faudroit encore qu'il avouât que la prière de Jésus-Christ pouvoit sauver tous les hommes, sans qu'il pensât à tous actuellement; qu'il pouvoit même penser actuellement à tous et à toutes leurs dispositions, avec une intelligence bornée, et qu'effectivement cela arrivera à la fin des siècles; qu'ainsi, Dieu ayant pu sauver tous les hommes par Jésus-Christ sans multiplier ses volontés particulières, le système de l'auteur laisse la difficulté toute entière; qu'enfin, s'il dit que l'ordre ne permettoit pas le salut d'un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont sauvés, il faut conclure que Dieu, qui est l'ordre même, n'a pas voulu le salut de tous.

J'ai fini en montrant que l'auteur détruit tout ce que saint Augustin a enseigné sur la délectation intérieure de la grâce. Selon saint Augustin, plus cette délectation est grande dans l'homme qu'elle fait agir, plus le mérite est grand. Au contraire, selon l'auteur, plus elle est grande, plus le mérite diminue : selon l'auteur, la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, n'est qu'un plaisir indélibéré, qui est désordonné comme le plaisir sensible; c'est une seconde concupiscence.

Enfin, cette grâce ne donne point la bonne volonté; elle ne fait que mettre l'homme en équilibre et en indifférence entre le bien et le mal; *puis l'homme avance par lui-même vers le vrai bien ;* il agit alors par les forces de la raison et du libre arbitre, sans aucune grâce surnaturelle. C'est ainsi qu'Adam pouvoit par lui-même, sans aucun secours surnaturel, mériter le royaume des cieux; et c'est ainsi que les bons anges l'ont mérité et obtenu, selon l'auteur.

CHAPITRE XXXVI.

Réponse aux principales objections de l'auteur.

L'AUTEUR nous dira peut-être qu'il voit bien les difficultés de son systême, mais qu'enfin elles lui paroissent moins grandes que celles qu'on trouve dans la doctrine commune. N'est-il pas manifeste, nous dira-t-il, ou que Dieu ne veut point sincèrement

sauver tous les hommes, ou qu'il n'est point infiniment sage dans la conduite de ses desseins, s'il veut le salut de tous, puisque tous ne sont pas sauvés ; à moins qu'on ne suppose qu'il a voulu le salut de tous d'une volonté générale, et qu'il en a laissé l'exécution à une cause occasionelle, qui, étant une puissance bornée, n'a pu les sanctifier tous?

Mais est-ce répondre à la difficulté, que de parler ainsi? Vous vous étonnez, lui dirai-je, que, Dieu voulant sauver tous les hommes, tous les hommes ne soient pas sauvés; et moi je m'étonue que Dieu voulant sauver tous les hommes, il ait choisi, selon vous, pour leur salut, un médiateur incapable d'exécuter son dessein. Si Dieu ne nous eût point donné un sauveur, tous les hommes auroient pu être sauvés par sa volonté générale de leur donner abondamment la grâce; et c'est précisément parce que nous avons un sauveur que tant d'ames périssent. Ne vaut-il pas bien mieux se taire, et avouer son impuissance d'expliquer ce profond mystère, que d'en donner une explication si insoutenable?

L'auteur dira encore qu'il est facile de critiquer son opinion sur la manière dont la grâce meut les volontés, mais qu'enfin on ne peut concevoir aucune liberté, ni aucun mérite dans la volonté humaine, à moins qu'on ne suppose qu'elle est dans l'équilibre, et qu'elle se détermine par elle-même à un choix. Il conclura que toute grâce de sentiment pourra donner efficacement le vouloir, mais non pas le mérite; et il ajoutera que, si Dieu, par l'impression efficace de sa grâce, faisoit mériter l'homme

comme il lui plaît, sans blesser sa liberté, il seroit évident qu'il ne voudroit pas sauver tous les hommes, puisque pouvant leur faire mériter à tous le royaume du ciel par sa seule volonté, il ne lui plairoit pas de le faire.

Mais n'avons-nous pas vu que l'auteur, en voulant lever cette difficulté, la laisse toute entière, et en ajoute beaucoup d'autres? Il ruine la prédestination des saints, comme nous l'avons prouvé; et en même temps il suppose que l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes : il met Dieu dans une absolue impuissance de sauver les hommes par aucune autre voie que par celle d'un médiateur, qui n'en pourra sauver qu'un petit nombre : n'est-ce pas ramasser dans un seul système toutes les erreurs les plus odieuses des opinions les plus opposées et les plus excessives?

Que l'auteur écoute saint Augustin sur l'opération de la grâce dans le fond des cœurs : voici comment il parle d'Assuérus quand Esther se présenta à lui (1) : « *Dieu le changea et tourna son indignation en dou-* » *ceur*. Il est écrit dans les Proverbes de Salomon : » *Le cœur du Roi est dans les mains de Dieu,* » *comme un ruisseau qui tombe impétueusement; il* » *le tourne comme il lui plaît*..... Il est évident que » Dieu opère dans les cœurs des hommes pour incli- » ner leurs volontés de toutes les manières qu'il lui » plaît. » Encore comment saint Augustin prétend-il que Dieu opère intérieurement pour tourner les volontés? Prenez garde à une chose très-remarquable : c'est

(1) *De Grat. et lib. Arbit.* cap. XXI, n. 42 : tom. X.

qu'en aucun de ses livres, il ne s'est jamais mis en peine de chercher d'autre raison que le domaine souverain de Dieu sur les volontés, lesquelles, en qualité de volontés libres, ne sont pas moins ses créatures dépendantes de lui, que tout le reste de ses ouvrages. La volonté humaine, selon lui, est tellement libre, qu'encore qu'il soit « en la puissance de » celui qui veut ou ne veut pas, de vouloir ou de ne » vouloir pas, il ne peut néanmoins ni empêcher la » volonté de Dieu, ni surpasser sa puissance (1). » Si vous demandez à saint Augustin comment ce souverain domaine de Dieu peut s'exercer sur les volontés, sans blesser leur liberté, il vous répondra « qu'il ne fait » toutes ces choses que par les volontés des hommes » mêmes, ayant sans doute sur les cœurs humains, » pour les tourner comme il lui plaît, une puissance » toute puissante (2). » Par-là, saint Augustin surmonte la difficulté dont il est impossible que l'auteur sorte pour savoir comment est-ce que Dieu peut prévoir la détermination de la volonté libre. L'auteur avoue que Dieu ne peut connoître que ce qu'il fait, *parce qu'aucun objet hors de lui ne peut l'éclairer;* et cependant il est obligé de dire que Dieu prévoit le choix que la volonté humaine fera en elle-même par elle-même, après que la grâce l'aura mise dans l'équilibre ; c'est en quoi il se contredit manifestement. Pour saint Augustin, il tranche nettement la difficulté en disant (3) que « c'est dans » la prédestination faite avant la création du monde

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 45. — (2) Ibid. — (3) *De Prædest. Sanct.* cap. XVII, n. 34.

» que Dieu prévoit ce qu'il opérera lui-même. Ils » sont ensuite choisis, dit-il, du milieu du monde, » par cette vocation dans laquelle Dieu accomplit » ce qu'il a prédestiné. » Ainsi, vous le voyez, que, selon saint Augustin, Dieu voit les déterminations futures de la volonté humaine dans son décret, dans l'opération par laquelle il lui fera vouloir ce qu'il a résolu. Que si vous voulez aller encore plus loin, si vous dites que Dieu peut bien nous faire vouloir ce qu'il veut, mais que, s'il use d'une grâce trop puissante, alors la volonté humaine agit sans liberté et sans mérite, saint Augustin vous répondra que Jésus-Christ « en priant pour Pierre, afin que sa foi ne » manquât point, n'a demandé autre chose pour lui, » sinon qu'il eût dans la foi une très-libre, une très- » forte, très-invincible et très-persévérante vo- » lonté (1) : » D'où il s'ensuit que Dieu, non-seulement donne toutes les volontés qu'il lui plaît, mais que, bien loin d'en détruire la liberté, il les donne très-libres et très-méritoires. Enfin, si vous ne pouvez pas encore concevoir comment est-ce que le Tout-puissant peut mouvoir et incliner les volontés libres; comment est-ce que le Créateur, qui nous a donné de vouloir librement, nous donne encore de vouloir librement tout ce qu'il lui plaît; *écoutez* saint Augustin, qui, après avoir senti autant que vous votre difficulté, l'a surmontée. Voici comme il parle sur l'élection de David, à laquelle Dieu disposa les peuples (2) : « Est-ce qu'il les tenoit par des liens

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 17. — (2) Ibid. cap. XIV, n. 45.

» corporels?

» corporels? Il agit intérieurement, il tient les cœurs;
» il remua les cœurs, et il les attira par leurs propres
» volontés qu'il avoit lui-même opérées en eux. » Etes-vous étonné que Dieu nous mène par une puissance souveraine, et qu'il nous mène néanmoins librement? Remarquez que c'est par nos propres volontés parfaitement libres qu'il nous mène, et qu'il les opère en nous, parce que notre liberté et son exercice ne viennent pas moins de lui, que tout le reste de ses ouvrages. Enfin, si vous n'avez pas encore compris ce droit du Créateur sur sa créature, qui, pour être libre, n'en est pas moins sa créature, écoutez saint Augustin qui nous dit (1) : « Dieu tient bien plus en
» sa puissance les volontés des hommes, que les vo-
» lontés des hommes ne sont en leur propre puissance.
» Voilà, dit ce Père (2), comment il faut défendre la
» liberté de la volonté selon la grâce et non contre
» la grâce; car la volonté humaine n'acquiert point
» par la liberté la grâce, mais par la grâce la liberté,
» la délectation perpétuelle, et la force invincible
» pour persévérer. »

Après que nous avons ainsi confessé, par la bouche de saint Augustin même, la vérité du dogme catholique pour *la louange et pour la gloire de la grâce*, que l'auteur ne vienne donc plus nous demander pourquoi tant d'hommes périssent, puisque Dieu, qui veut les sauver tous, leur pourroit faire vouloir, sans blesser leur liberté, tout ce qu'il lui plaît. Nous répondrons comme saint Augustin ré-

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 45. — (2) Ibid. cap. VIII, n. 17.

pondoit aux Semi-Pélagiens (1) qui lui demandoient « pourquoi Dieu ne donne pas la persévérance à » certains hommes à qui il a donné son amour pour » vivre chrétiennement pendant quelques années. » Je vous réponds que je l'ignore ; car ce n'est point » avec arrogance, mais en connoissant la courte me- » sure de mon esprit, que j'entends l'apôtre qui dit : » *O homme, qui êtes-vous pour répondre à Dieu?* » et qui s'écrie : *O profondeur des richesses de la* » *sagesse et de la science de Dieu ; que ses jugemens* » *sont incompréhensibles, et ses voies impénétra-* » *bles!* » Entreprenez donc, dirai-je à l'auteur, si vous le voulez, de sonder le fond de cet abîme des jugemens divins ; cherchez, si vous l'osez, à découvrir ces voies impénétrables ; j'aime mieux dire avec saint Augustin : *J'ignore ;* et m'écrier avec saint Paul : *O profondeur*, que de dire avec vous (2) : « Le » Verbe communique avec joie tout ce qu'il pos- » sède en qualité de sagesse éternelle, » quand on l'interroge par une attention sérieuse. Dites que sans votre systême, *la conduite de Dieu n'auroit rien de sage et de constant* (3). Pour nous, permettez-nous de dire avec saint Augustin (4) : « Autant que Dieu » daigne nous manifester ses jugemens, nous lui en » rendons grâces : quand il nous les cache, nous ne » murmurons point contre ses conseils, et nous » croyons que cela même nous est salutaire..... Si » donc vous confessez les dons de Dieu, continue- » rai-je de dire à l'auteur, pourquoi *celui-ci les re-*

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 17. — (2) *Médit.* XI. n. 2. — (3) Ibid. n. 3. — (4) *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 17, 18.

» *çoit-il? pourquoi* celui-là ne les reçoit-il pas? Je » crois que vous l'ignorez avec moi; et nous ne sau- » rions ni l'un ni l'autre pénétrer les jugemens in- » compréhensibles de Dieu. Ils sont profonds ces » jugemens, ils ne peuvent être ni pénétrés ni con- » damnés.

» Encore une fois, d'où vient que ces grâces sont » données aux uns, et non aux autres? Sans murmu- » rer contre Dieu, daignez l'ignorer avec nous (1). » L'auteur croit-il qu'il soit indigne de la philosophie de demeurer dans cette ignorance, dont l'Eglise, qui est l'épouse du Fils de Dieu, et qui est animée par le Saint-Esprit, ne rougit pas? Qu'il rende donc gloire à Dieu contre ses propres erreurs, qu'il leur préfère enfin l'humble et sage ignorance de toute l'Eglise, et qu'il se réjouisse de « succomber sous le » poids de la majesté des mystères divins (2). » Nous avons assez examiné ces principes, qu'il avoit cru si féconds en vérités, et qui ne le sont qu'en erreurs monstrueuses. Je le conjure de lire cet ouvrage avec le même esprit qui me l'a fait écrire. S'il aime, et s'il recherche la vérité, comme il l'a toujours témoigné, il craindra l'erreur, et non la honte de s'être trompé; il entrera en défiance d'une doctrine nouvelle, qui a soulevé tous les gens de bien, tous les théologiens éclairés, et ceux mêmes qui sont les plus exempts de préoccupation contre lui. Il vaut mieux être vaincu par la vérité, que par la honte de s'en être éloigné, comme dit saint Augustin; la

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 19. — (2) S. Leo. *Serm.* LX, *de Pass.* cap. I.

vérité ne remporte la victoire que pour couronner les vaincus qui sont assez sincères et assez humbles pour la suivre. Un changement d'opinion dans un homme aussi éclairé que l'auteur, seroit encore plus avantageux à sa personne, qu'à la saine doctrine qu'il se repentiroit d'avoir combattue.

LETTRES

AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,

SUR LA GRACE

ET LA PRÉDESTINATION.

LETTRE PREMIÈRE.

SUR LA NATURE DE LA GRACE.

Vous me demandez ma pensée, mon révérend Père, sur la nature de la grâce. N'est-ce, dites-vous, qu'une délectation prévenante et indélibérée? est-ce aussi une délectation délibérée? Examinons, s'il vous plaît, ces deux questions l'une après l'autre : ensuite nous parlerons de la prière.

PREMIÈRE QUESTION.

De la délectation indélibérée.

Cette délectation, quelque spirituelle qu'on veuille la concevoir, n'est qu'un sentiment indélibéré et involontaire, comme nos sensations. Si on m'objecte qu'elle est de l'ame toute seule, je répondrai que le plaisir d'un parfum qui flatte l'odorat, ou d'une musique qui charme l'oreille, est de l'ame toute seule, autant que la délectation la plus spirituelle qu'on puisse concevoir. La musique qui affecte doucement l'organe, et l'organe doucement affecté ou ébranlé, n'est que la cause occasionelle de mon plaisir : mais mon plaisir est une modification de mon ame seule; ainsi c'est une modification d'un pur esprit, de même que la délectation qu'excite en nous la vue des vérités les plus sublimes de la religion. Nul corps ne peut ni avoir le sentiment pour

sa propre modification, ni être modifié par un sentiment qui soit mixte et commun entre lui et un esprit, ni même être cause réelle du sentiment qui modifie un esprit. Tout sentiment appartient tellement à l'esprit seul, et est tellement borné à la substance spirituelle, que nul corps ne peut y avoir d'autre part que d'en être la simple occasion par institution purement arbitraire. Or, il est évident que l'occasion dans laquelle un sentiment est produit, ne diminue en rien la nature de ce sentiment : il est toujours également spirituel, puisqu'il est toujours également la modification d'une substance purement spirituelle. Par exemple, la douleur des démons et des ames damnées est un sentiment qui n'est pas moins sentiment que nos sensations, et qui est néanmoins la modification de la substance purement intellectuelle et incorporelle. Qu'une modification m'arrive à l'occasion d'un corps ou à l'occasion d'un esprit, elle est toujours également la modification d'une substance pensante et entièrement incorporelle. Les pensées que j'ai sur les corps ne sont pas moins spirituelles en elles-mêmes, que les pensées que j'ai sur les esprits : si l'objet de ma pensée, qui est essentiel à ma pensée même, n'en altère en rien la spiritualité, quoiqu'il soit corporel, à combien plus forte raison, ce qui n'est que la simple occasion de mon sentiment ne peut-il en rien altérer la spiritualité de mon sentiment. Une cause occasionelle n'a par elle-même aucune vertu réelle, et il ne lui en est donné aucune. Celui qui la rend cause occasionelle, veut seulement d'une manière purement arbitraire, qu'elle serve comme de signal : or un signal n'est rien de

réel à l'action; il lui est absolument étranger : il est donc manifeste que le doux ébranlement de mon organe parmi des parfums, ou dans un concert de musique, n'étant que la cause purement occasionnelle de mon plaisir; ce plaisir est en lui-même aussi spirituel que celui de la plus sublime contemplation.

D'ailleurs le plaisir indélibéré qui nous vient de la plus sublime contemplation, est autant indélibéré par sa nature, que celui qui nous vient d'un parfum ou d'une musique. Ce plaisir est en nous sans nous; en le supposant prévenant, indélibéré et involontaire, nous supposons qu'il est en nous comme le mouvement est imprimé dans un corps, et que nous l'avons reçu d'une manière purement passive. Quand on me perce d'un coup d'épée, je ne saurois ne pas souffrir de la douleur; je la souffre, et ne fais que la souffrir sans la vouloir. Cette douleur est non-seulement indélibérée, mais encore involontaire; c'est-à-dire, qu'elle n'est point voulue par ma volonté; car je ne veux point souffrir ce que je souffre, et il n'y a rien que je ne fisse pour éviter cette souffrance. Tout de même, quand j'entre dans un lieu où il y a un concert de musique, il ne dépend nullement de moi de n'avoir point du plaisir; il faut ou que je sorte, ou que je bouche mes oreilles pour m'en priver; mais, dans ce premier moment de surprise, ce plaisir est en moi aussi indélibéré que la chute d'une pierre; et, supposé que je ne veuille point ce plaisir-là, il est aussi involontaire que le mouvement de mon corps le seroit si on me traînoit malgré moi en prison. Il en est de même du plaisir in-

délibéré de la plus sublime contemplation. Il est en lui-même entièrement passif, et imprimé en nous sans nous : non-seulement il n'a, selon la supposition, rien de délibéré, mais encore rien de volontaire dans sa nature. Il est vrai qu'on peut y ajouter un consentement de la volonté, ou, si vous le voulez, une simple non répugnance de la volonté; mais en lui-même et par sa nature il est indépendant du consentement et de la résistance de la volonté; on peut également l'éprouver tantôt en n'y résistant pas, tantôt en y résistant. Les saints Martyrs ont eu malgré eux des plaisirs. Les voluptueux ont malgré eux des douleurs très-fortes. Il est donc clair comme le jour, que tout plaisir qui n'est qu'un simple sentiment prévenant dans l'ame, a ces deux choses; l'une, qu'il est purement spirituel, en quelque occasion qu'il soit imprimé; l'autre, qu'il est en soi absolument indélibéré, involontaire, et reçu dans l'ame d'une manière purement passive.

Ces principes étant posés, il faut s'accoutumer à regarder la délectation indélibérée que nous éprouvons dans la contemplation la plus sublime, tout de même que nos sensations, c'est-à-dire, que le plaisir d'un parfum qui saisit agréablement notre odorat quand nous y pensons le moins, et que celui d'une musique qui tout à coup charme notre oreille. L'occasion est très-différente; mais le sentiment de l'ame est également spirituel et passif, c'est-à-dire, indélibéré et involontaire.

Il nous reste à savoir comment on pourroit dire que le plaisir indélibéré est la cause du plaisir délibéré. S'il n'en est que la cause occasionelle, ou la

simple occasion, je laisse l'occasion purement arbitraire et étrangère au plaisir délibéré, et je remonte plus haut à la cause réelle qui le produit; ainsi cette délectation ou plaisir indélibéré, qu'on vante tant, ne m'explique rien. Si un général d'armée étoit convenu d'un signal avec le gouverneur d'une ville assiégée, ce signal purement arbitraire, et inventé de pure fantaisie, ne m'expliqueroit rien; au lieu de m'y arrêter, je ne ferois d'attention qu'au seul dessein du général qui voudroit commencer le combat. Laissons donc le plaisir indélibéré, s'il n'est que la cause occasionelle du plaisir délibéré, et retranchant une fois pour toutes tous les vains discours sur la délectation indélibérée, dont on a rempli tant de livres, venons à la véritable cause réelle du plaisir délibéré, qui est mon propre vouloir.

De plus, cette explication, qui n'explique rien, renverse tout. Si le plaisir indélibéré est la cause occasionelle du plaisir délibéré, c'est-à-dire, de mon vouloir, il faut supposer que la cause première ait ordonné qu'à l'occasion de ce plaisir, je veuille; comme il ordonne qu'une boule, à l'occasion d'une autre boule qui la pousse sur un plan, se meuve; de là il faudra conclure qu'il y a dans ce qu'on appelle ordre de la nature, des lois de volontés, comme des lois de mouvemens : et comme il est certain que par la loi de la communication du mouvement, une boule qui en pousse une autre ne peut manquer de mouvoir l'autre; tout de même un plaisir indélibéré ne peut manquer de faire vouloir la volonté de l'homme. Les causes occasionelles ne peuvent jamais sans miracle être frustrées de leur effet précis : chaque

fois qu'elles en seroient frustrées, ce seroit un renversement de l'ordre naturel; alors le maître de la loi violeroit ou interromproit sa propre loi, qu'on nomme la loi de la nature. Ainsi, suivant cette idée des causes occasionelles, dès que j'ai un plaisir indélibéré pour un objet, je ne pourrois manquer à le vouloir, sans que l'ordre des causes occasionelles, qu'on nomme celui de la nature même, fût violé et interrompu : ce seroit un miracle, comme de voir une pierre en l'air qui ne tomberoit pas : il faudroit que Dieu fît alors un miracle dans ma volonté pour m'empêcher de vouloir cet objet, comme il feroit un miracle dans une pierre, s'il la tenoit suspendue en l'air sans la laisser tomber.

Au reste, c'est une illusion grossière que de s'imaginer que la nécessité de volonté, dont nous parlons ici, ne soit pas une nécessité de nature semblable à celle que nous nommons physique pour le mouvement des corps. Qu'entend-on par nécessité naturelle ou physique? Ce n'est point une loi qui vienne de l'essence des choses : un corps mu n'a dans sa nature aucune vertu réelle, aucune véritable causalité, selon les termes de l'Ecole, pour mouvoir un autre corps. Cette loi de la communication du mouvement ne se trouve ni dans la nature du corps mouvant, ni dans celle du corps mu; vous ne trouverez jamais dans l'idée d'un corps, qu'il doive se mouvoir quand un autre corps vient se mouvoir contre lui; ni dans l'idée de cet autre corps, qu'il ait la force mouvante sur cet autre corps indépendant de lui. Qu'appelle-t-on donc nécessité naturelle ou physique? Ce n'est qu'une institution purement arbitraire de l'au-

teur de la nature; son ordre, qui est cette loi de la communication des mouvemens, ne peut jamais être frustré et violé, ou interrompu sans miracle. Voilà la loi qui nécessite les corps. S'il y a de même des causes occasionelles pour les esprits, elles nécessitent pareillement les volontés. Par exemple, je suppose que le plaisir indélibéré de sentir un parfum est la cause occasionelle de vouloir s'asseoir en ce lieu; peut-on dire que l'homme déterminé par cette cause occasionelle, qui est sa sensation, soit libre dans la volonté qu'il forme de s'asseoir? Il y est déterminé par sa sensation, de même qu'une pierre l'est à tomber quand elle est en l'air, ou qu'une boule l'est à se mouvoir quand elle est poussée par une autre boule. Il faut un miracle, c'est-à-dire, un coup de la toute-puissance de Dieu contre la loi qu'il a établie, et qu'on appelle la loi de la nature, pour résister à cette nécessité naturelle. Ce miracle ne seroit pas moins grand, si la volonté ne vouloit pas, après que la sensation agréable de l'odorat l'auroit déterminée à vouloir, que si la pierre ne tomboit pas étant en l'air, ou si la boule ne se mouvoit point étant poussée par l'autre. Voilà ce qu'on appelle la plus grande nécessité de nature ou physique. On ne peut concevoir au-dessus de cette nécessité d'institution du Créateur, que celle des essences, que le Créateur même ne peut jamais arrêter. La nature n'est pas moins nature, ni la nécessité moins nécessité, quand elle tombe sur les esprits pour le vouloir, que quand elle tombe sur les corps pour le mouvement.

On dira peut-être que la nécessité des corps est

bien différente de celle des volontés, puisque les corps sont nécessités sans qu'ils agissent et choisissent, au lieu que les volontés veulent et choisissent tout ce qu'elles font, et qu'elles ne veulent que ce qui leur plaît. Mais ce discours n'est qu'un sophisme indigne d'être écouté. 1° La nécessité, pour tomber sur la volonté, n'en est pas moins nécessité nécessitante, que si elle tomboit sur les corps; une volonté peut être aussi absolument nécessitée à vouloir, qu'un corps à se mouvoir. Qu'appelle-t-on nécessité de nature ou physique? Si on entend par ces termes la nécessité qui vient des lois instituées par le Créateur, elle n'est pas moins pour les esprits que pour les corps, dans notre supposition : si au contraire on entend par là ce que l'essence des choses demande, il faudra dire que la nécessité qui détermine une pierre à tomber, quand elle est en l'air, n'est ni naturelle ni physique, puisque nous supposons que les corps ne sont les uns aux autres que des causes occasionelles du mouvement, qui n'ont aucune vertu ou causalité par leurs propres essences, et qui ne sont nommées causes que par pure institution arbitraire du Créateur. 2.° Il est faux que celui qui est nécessité à un seul parti choisisse. Peut-on dire que je choisisse sérieusement entre marcher et me reposer, quand quelqu'un me nécessite à marcher? Les hommes ont-ils jamais parlé de la sorte, quand ils ont voulu parler sérieusement? Dira-t-on à un homme qu'il choisit de faire une chose, quand il ne pourroit sans un miracle de la toute-puissance de Dieu ne la faire pas? Pour ne la vouloir point, il faudroit qu'il interrompît la loi des causes occa-

sionelles, qui est la loi de la nature même; il faudroit qu'il fît l'impossible, comme s'il empêchoit une pierre de tomber quand elle est en l'air sans appui. On ne choisit réellement qu'entre deux partis, qui sont en l'actuelle et prochaine puissance de celui qui choisit : c'est se moquer de Dieu et des hommes, que d'oser parler autrement; c'est se jouer du dogme de la foi par les restrictions mentales les plus odieuses, que nul casuiste, si relâché qu'on se l'imagine, ne toléreroit en cette matière. Dira-t-on aussi que les bienheureux choisissent entre aimer Dieu et le haïr, et que les damnés choisissent entre le haïr et l'aimer? Il est vrai que les bienheureux et les damnés ne veulent que ce qu'il leur plaît de vouloir; c'est-à-dire, en deux mots, qu'ils ne sont pas contraints dans leur vouloir : mais quoiqu'ils ne veuillent que ce qu'ils veulent, il est néanmoins très-certain qu'ils ne peuvent ne pas vouloir ce qu'ils veulent, ni vouloir ce qu'ils ne veulent pas. Ainsi ils ne choisissent point, et les hommes qui seroient en cette vie nécessités par des causes occasionelles à vouloir une seule chose, ne choisiroient pas plus qu'eux. 3.° Il ne faut point se jouer de toute l'Eglise, et de tous les hommes sensés. Les Stoïciens et les Manichéens, qui croyoient une destinée incompatible avec la liberté, Wiclef, Luther, Calvin, les plus outrés Contre-Remontrans du synode de Dordrecht, n'étoient pas assez extravagans pour nier la liberté de coaction. Ils savoient, par leur propre conscience intime, que l'homme ne veut que ce qu'il veut, qu'il choisit en ce sens ridicule, que la volonté veut toujours une chose, et non une

autre qui lui est opposée. Ils savoient bien que l'homme ne sauroit ne pas vouloir ce qu'il veut actuellement. Ils croyoient même que l'homme délibère, si vous n'entendez par la délibération que l'application de la raison, pour savoir lequel des deux partis est le plus convenable. Ils raisonnoient tous les jours eux-mêmes, et par conséquent ils savoient bien qu'en ce sens ils délibéroient tous les jours. Enfin, ils ne doutoient point que la volonté n'agît; car son agir n'est autre chose que son vouloir, et ils ne pouvoient pas ignorer que la volonté veut ce qu'elle veut. Que prétendoient-ils donc? Que la volonté étoit nécessitée à agir, c'est-à-dire, à vouloir; que pour cette détermination elle étoit passive; et c'est précisément ce que dira malgré lui tout homme qui voudra soutenir que les délectations indélibérées, ou plaisirs prévenans, sont les causes occasionelles de nos volontés. Qui dit cause occasionelle, dit une occasion à laquelle le Créateur a attaché, par une connexion nécessaire ou ordre absolu, un certain effet précis.

Si vous n'admettez cette connexion nécessaire ou ordre absolu, qui se tourne en loi de nature, vous ne dites rien, et vous ne faites rien d'assuré. On pourroit supposer, sans inconvénient, que l'effet n'arriveroit point, et on renverseroit de fond en comble tout le systême de la grâce efficace, invincible, indéclinable, toute-puissante par elle-même pour incliner les cœurs au vouloir. Si, au contraire, vous admettez une connexion nécessaire entre l'occasion et l'effet, le plaisir indélibéré qui est en nous sans nous, comme la sensation d'un parfum, nous détermine

aussi

aussi nécessairement à vouloir, que la pierre en l'air est nécessitée à tomber, et qu'une boule est nécessitée à se mouvoir quand une autre la pousse: il faudroit un miracle, comme la résurrection des morts, pour vaincre la nécessité de cet ordre établi par le Créateur, dans les deux natures intelligente et étendue.

Que si vous soutenez que le plaisir indélibéré est la cause réelle de notre vouloir, outre que vous renversez toutes les notions de la nouvelle philosophie, et que vous retombez dans tout ce que vous appeliez des galimatias; de plus, vous détruisez tout ensemble et le pouvoir de Dieu, et la liberté de l'homme. 1° Vous détruisez le pouvoir de Dieu. Eh! qu'y a-t-il de plus indigne de lui, que de supposer qu'il faut qu'il ait recours à un sentiment indélibéré pour venir à bout de faire ce qu'il ne pourroit lui-même, ni en éclairant, ni en fortifiant une ame? Ne peut-il tenir l'homme que par le plaisir? Ne sauroit-il ni le persuader en éclairant sa raison, ni le porter au bien en fortifiant sa volonté contre le mal? Quelle indigne et épicurienne idée, de vouloir que Dieu même n'ait aucune prise sur la volonté de l'homme, qu'en tirant de lui par le plaisir ce qu'il n'en pourroit obtenir ni par raison, ni par force de vertu? Enfin, si le plaisir indélibéré est la cause réelle et essentielle de tout vouloir, cela est aussi vrai pour Adam innocent, que pour ses enfans corrompus, et détruit la différence qu'on allégue des deux états. 2° Vous détruisez aussi la liberté de l'homme. Au moins la nécessité qui vient des causes occasionelles n'est que physique; elle n'est fondée que sur les lois

purement arbitraires que le Créateur a établies : un miracle pourroit vaincre cette sorte de nécessité ; un miracle peut suspendre une pierre en l'air : tout de même un miracle pourroit empêcher la volonté de vouloir, malgré le plaisir indélibéré qui seroit sa cause occasionelle. Mais si vous dites que la nature du plaisir indélibéré, et celle du vouloir de l'homme, sont telles que l'un est la cause réelle de l'autre, et que leur connexion vient de leurs essences ; alors ce sera une nécessité métaphysique, qui est bien au-dessus de la physique. Alors ce ne sera plus une nécessité d'institution arbitraire, mais une nécessité d'essence, que nul miracle ne peut arrêter, et contre laquelle la toute-puissance de Dieu même ne peut jamais rien en aucun sens. Alors il sera vrai de dire que l'essence du plaisir indélibéré, est de produire le vouloir, et que l'essence du vouloir est de ne pouvoir être produit que par le plaisir indélibéré. On ne pourra voir le plaisir indélibéré, sans voir le vouloir comme son effet ; ni le vouloir, sans voir le plaisir indélibéré comme sa cause : il faudroit violer l'essence des choses pour désunir cette cause et cet effet. Voilà une nécessité infiniment plus nécessitante que celle qui fait qu'une pierre tombe quand elle est en l'air, et qu'une boule en pousse une autre.

Si vous dites que ce n'est pas la nature ou essence de ces deux choses qui les lie entre elles, et qui fait que la position de l'une emporte nécessairement la position de l'autre ; je vous demande, non un jeu de paroles, mais une réponse précise, et que vous puissiez entendre nettement vous-même dans une

matière si sérieuse et si capitale à la religion. Comment la grâce est-elle efficace par elle-même, si elle ne l'est point par sa propre nature ou essence ? Et si elle l'est par sa propre nature ou essence, elle est cause réelle et nécessaire des volontés de l'homme. Voilà une nécessité bien plus nécessitante que la nécessité qu'on nomme naturelle ou physique, puisque celle-ci ne vient que d'une institution arbitraire et révocable, qui peut souffrir des exceptions par des miracles, au lieu que nul miracle ne peut interrompre la nécessité, pour ainsi dire métaphysique, qui vient de l'essence même d'une cause réelle.

Je demande donc s'il y a de la contradiction ou répugnance, que le plaisir indélibéré dans lequel on met la grâce, ne soit point suivi du vouloir de l'homme. S'il n'y a dans cette supposition aucune contradiction ou répugnance, je suppose que cela arrive en effet : voilà la grâce qui demeure inefficace, et qu'il n'est plus permis de nommer efficace par elle-même. La volonté est encore censée indifférente et indéterminée pendant que le plaisir indélibéré est actuel, et même après qu'il est passé : la volonté étant actuellement sous l'impression de cette grâce, ou plaisir indélibéré, ne veut point. Vous admettez la grâce que tant d'autres ont nommée versatile : la volonté la frustre de tout son effet. Dès ce moment-là on ne peut jamais conclure de la présence d'une grâce, que le bon vouloir la suivra ; car la connexion n'étant pas nécessaire entre cette cause et cet effet, qui vous a dit que la cause, qui a été une fois inefficace, ne le sera pas encore de même cent et cent

fois? Vous ne pouvez plus raisonner que par simple conjecture sur cet événement incertain, comme sur tous les autres événemens que l'Ecole nomme contingens. Vous ne pouvez plus dire que ce plaisir indélibéré produira dans l'homme un bon vouloir d'une manière invincible, indéclinable et toute-puissante. Au contraire, il faut avouer que ce plaisir peut être vaincu, décliné, impuissant, et demeurer cent fois inefficace, puisqu'il l'a été une fois.

Vous ne pouvez plus alléguer que deux choses : l'une que Dieu donne une impression si proportionnée à la volonté, et si propre à la persuader, qu'il voit qu'il la persuadera, quoiqu'il n'y ait néanmoins aucune connexion nécessaire ou de nature entre le plaisir et le vouloir : l'autre, qu'il voit par sa prescience que le vouloir suivra. Mais cette proportion si juste pour persuader et pour toucher, n'est que la congruité de la grâce enseignée par les Jésuites. Pour la prescience de Dieu, à proprement parler, elle n'est pas une prescience; car ce qui n'est encore que futur à notre égard, et par rapport à nous qui sommes bornés au temps, est déjà présent à Dieu qui est éternel: ainsi Dieu ne voit que ce qui est déjà devant lui.

Il est vrai que Dieu a une pleine certitude du bon vouloir de l'homme, parce que ce bon vouloir lui est déjà présent. Or, ce qui est déjà présent ne peut point ne pas être; ce n'est qu'une nécessité que l'Ecole nomme conséquente et identique. Dieu pourroit nous révéler ce qu'il voit; et alors nous verrions comme lui avec certitude la futurition du bon vouloir de l'homme, mais nous ne la verrions qu'en elle-même: nous verrions seulement que l'homme voudra, par-

ce qu'il se déterminera à vouloir; mais nous ne pourrions voir avec aucune certitude l'effet dans la cause par une connexion nécessaire. Il faut qu'il y ait une connexion nécessaire entre eux, pour pouvoir conclure certainement l'un de l'autre; autrement on dit ce qu'on n'entend pas, et qui n'a aucun sens. Toute véritable certitude d'un futur prévu dans sa cause ne peut être fondée que sur une nécessité antécédente, c'est-à-dire, une liaison nécessaire entre cette cause et cet effet. En bonne logique, le prédicat ou attribut ne peut être dit avec certitude générale du sujet, que quand la liaison est nécessaire entre eux. Si la liaison est contingente, la proposition est contingente aussi, c'est-à-dire tantôt vraie et tantôt fausse. Comment pouvez-vous faire cet enthymême? *Pierre reçoit la grâce efficace ou plaisir indélibéré : donc il aura le bon vouloir.* Vous supposez que le bon vouloir n'est point nécessairement attaché au plaisir indélibéré. Vous supposez que le bon vouloir a manqué une fois au plaisir indélibéré; et rien n'empêche qu'il ne lui manque encore de même. Toute conséquence tirée en matière contingente ne peut être qu'une conjecture; si vous voulez en faire une conclusion certaine, vous errez. Dites par exemple : Il fait beau temps: donc Paul ira se promener. Si ce n'est qu'une conjecture, je vous la passe; mais si c'est une conclusion tirée comme certaine, je la nie; elle est absurde. Paul a vu le beau temps sans se promener, et peut encore en faire de même. Pourquoi concluez-vous la promenade du beau temps, puisque le beau temps et la promenade n'ont point de connexion nécessaire, et

qu'en supposant le beau temps, la promenade demeure encore contingente. Tout de même, pourquoi concluez-vous le vouloir du plaisir, puisqu'en supposant le plaisir, le vouloir demeure encore entièrement contingent.

C'est donc en s'éblouissant soi-même à plaisir, que certains auteurs ont cherché une certitude d'une chose future, qui ne fût point fondée sur la connexion nécessaire entre sa cause et elle. Encore une fois, il est vrai que Dieu voit avec certitude les futurs contingens, parce qu'il ne les voit pas comme futurs, mais comme déjà présens. Cette certitude est fondée sur la nécessité identique qu'une chose soit, quand elle est actuellement, et qu'elle ne peut tout ensemble être et n'être pas : mais cette nécessité ne peut être alléguée pour les futurs contingens à l'égard des hommes, auxquels ils ne sont point présens. Vous ne pouvez conclure avec certitude, de la grâce ou plaisir indélibéré, le bon vouloir futur de l'homme, qu'autant que vous supposez comme le fondement essentiel de votre certitude une nécessité pour tirer une conséquence de l'un à l'autre, c'est-à-dire, une connexion nécessaire entre ces deux choses. Qui dit conséquence certaine, dit une nécessité dans la conséquence, c'est-à-dire, une liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent : si vous y laissez la moindre contingence, vous détruisez la liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent : la conséquence perd toute sa force; elle peut être niée, puisqu'elle peut se trouver fausse. On peut vous dire en bonne logique : *Pierre a la grâce efficace pour un tel bon vouloir précis;* j'en conviens : *donc il for-*

mera ce bon vouloir précis ; je le nie. Peut-être n'en fera-t-il rien ; qui sait ce qu'il choisira ; qui sait si *pouvant dissentir,* en cas qu'il le veuille, il ne voudra pas effectivement *dissentir ?* Il l'a déjà voulu une fois, selon votre supposition ; il pourroit bien le vouloir encore. Il ne peut donc y avoir à notre égard aucune véritable certitude dans les futurs, qu'autant qu'ils ne sont pas contingens, et qu'il y a une nécessaire connexion entre leur cause posée et leur futurition. A la nécessité de cause répond la certitude du futur ; à la contingence répond l'incertitude. Qu'on ne dise donc plus que l'effet de la grâce ou plaisir indélibéré est certain, infaillible, et indéclinable, sans nécessité : c'est comme si on vouloit dire qu'une chose est certaine sans certitude. L'esprit de l'homme, qui nie ou qui affirme, doit suivre la nature de son objet : nous devons aux événemens contingens de l'incertitude, comme nous devons de la certitude aux événemens nécessairement liés à leurs causes. Nous devons donc raisonner ainsi, supposé que la grâce n'ait pas une liaison nécessaire avec le bon vouloir de l'homme : Pierre a la grâce la plus forte pour un tel vouloir, mais nous ne savons point s'il voudra, ou non ; parce que cette grâce le laisse toujours indifférent pour choisir, et dans la contingence de son acte. Il est vrai que Dieu voit comme une chose qui lui est déjà présente, le bon vouloir de Pierre, et qu'il lui a donné un secours si proportionné à son besoin présent, qu'il s'est assuré de le persuader, et de lui faire vouloir ce qu'il veut : mais pour nous, si nous ne raisonnons que sur la seule nature du secours donné, nous n'en pouvons pas

conclure en rigueur et avec pleine certitude la futurition du bon vouloir; puisque ce secours n'est point une cause nécessaire, et qu'il n'a aucune connexion nécessaire avec le bon vouloir. Or on ne peut dire qu'un événement est infaillible, que quand nous ne pouvons pas nous tromper en l'affirmant comme futur; et on peut toujours se tromper en affirmant comme futur ce qui est encore contingent : enfin une chose n'est plus contingente, dès qu'on ne peut plus se tromper en l'affirmant comme future. Il est donc clair que la futurition du bon vouloir étant encore contingente quand la grâce ou plaisir indélibéré arrive, on ne peut répondre infailliblement, ni avec certitude de l'effet, sur la position de la cause. Dès ce moment il ne faut plus parler de grâce efficace par elle-même. Voilà tout ce que peuvent demander ceux que l'on nomme Molinistes.

Si au contraire vous dites que le plaisir indélibéré est une cause réelle, à laquelle le bon vouloir est lié par leurs natures ou essences, vous mettez dans les volontés de l'homme une nécessité sans comparaison plus nécessitante que celle des lois arbitraires du Créateur pour mouvoir les corps. Vous êtes plus nécessité à vouloir, dès que la grâce vous prévient d'un plaisir indélibéré, semblable à nos sensations les plus involontaires, qu'une pierre qui est en l'air n'est nécessitée à tomber, et qu'une boule n'est nécessitée à se mouvoir par l'impulsion d'une autre. Dès que le plaisir vous saisit, aucun miracle de la toute-puissante main de Dieu même ne peut plus vous empêcher de vouloir précisément ce que le plaisir vous inspire. Ce plaisir est cause réelle de votre

vouloir : donc il y a une nécessité antécédente qui vous nécessite à vouloir ; car c'est une nécessité de cause par rapport à son effet. Or la cause ne peut être cause réelle, qu'autant qu'elle a une vraie causalité, et une priorité au moins de raison et de nature sur son effet. Qui dit, avec l'Ecole, causalité, priorité de raison et de nature, dit évidemment une cause antécédente par nature à son effet ; il seroit inutile et odieux de chicaner là-dessus. Encore une fois, les Stoïciens, les Manichéens, Wiclef, Luther, Calvin, en un mot, tous ceux qui ont nié la liberté, n'ont jamais prétendu nier ce qu'ils éprouvoient à toute heure en eux-mêmes, savoir, qu'ils raisonnoient, délibéroient, vouloient une chose et non une autre opposée, choisissoient en un sens, prenant cette chose et non pas l'autre, et enfin ne vouloient que ce qu'ils vouloient bien vouloir. Ce qu'ils ont tous appelé de bonne foi nier la liberté, c'est de dire que nos volontés ont une cause nécessaire qui ne dépend pas de notre choix : or est-il que le plaisir indélibéré qui nous prévient, et qui par sa nature est involontaire, ne dépend point de notre choix : il est donc clair comme le jour, que si ce plaisir est cause nécessaire, ou cause par lui-même de notre vouloir, notre vouloir a une cause nécessaire qui ne dépend point de notre choix ; et par conséquent voilà la doctrine des Stoïciens, des Manichéens, de Wiclef, de Luther, de Calvin, qui est établie. Si les théologiens qui ont disputé contre eux, comme Cajétan, leur avoient accordé qu'il y a une cause nécessaire de notre vouloir, laquelle est entièrement en nous sans nous, c'est-à-dire indélibérée et involontaire ; ils

auroient applaudi, et, toute question de nom mise à part, ils auroient pensé comme les Catholiques. On peut voir dans Calvin qu'il a rejeté de bonne foi toutes ces questions de nom. Ainsi, dans cette supposition, il faudroit conclure tout au plus qu'ils ne se sont pas assez bien expliqués, qu'ils ont eu raison pour le fond, peut-être même qu'ils ont parlé plus naturellement et avec plus de candeur que leurs adversaires, et que l'Eglise est inexcusable d'avoir foudroyé de tant d'anathêmes des gens si innocens et si sincères.

Quoi qu'il en soit, à parler de bonne foi et sans chicane, il faut dire, dans cette supposition, que rien ne dépend de l'homme, non pas même son propre vouloir. Qu'on nous vienne dire qu'il peut, s'il veut, n'est-ce pas se moquer? puisqu'il ne peut vouloir, et que c'est précisément sur le vouloir que la nécessité ou l'impuissance tombe : ne voit-on pas qu'il peut encore infiniment moins en chaque occasion vouloir sans grâce, ou ne vouloir pas avec la grâce, qu'une pierre qui est en l'air peut ne tomber pas. Qu'on nous vienne dire qu'il peut ne pas vouloir avec la grâce, parce qu'il pourroit ne pas vouloir si elle ne le déterminoit pas : c'est comme si on disoit qu'un homme qui est dans un bateau qui remonte dans une rivière par la marée, peut ne monter point, parce qu'il pourroit cesser de monter, si la marée cessoit de le porter. Qu'on nous vienne dire que la puissance ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas reste toujours dans la volonté, et qu'ainsi c'est une liberté qui reste avec la grâce; il faudra dire aussi que l'homme porté dans un bateau par

le mont[illegible]t de la marée, est libre de ne monter pas, pa[illegible] que la puissance ou capacité naturelle de s'arrê[illegible] lui reste, et qu'en effet il la réduira en acte quan[illegible]a marée cessera. Luther et Calvin ont-ils jamais nié [illegible]e la volonté pourroit ne vouloir pas le bien en l'ab[illegible]ce de la grâce, et le mal en l'absence de la concu[illegible]ence? Nioient-ils que l'homme ne conservât toujo[illegible] la puissance radicale ou capacité naturelle de v[illegible]loir et de ne vouloir pas? La liberté ne sera-t-elle [illegible]re chose qu'une vicissitude entre deux nécessités [illegible]i nécessitent tour à tour la volonté de l'homme [illegible]e dogme de la foi se réduira-t-il à un langage si fo[illegible], si faux, et si ridicule? Luther et Calvin ne seront-il[illegible]ifférens de l'Eglise que dans l'expression? et faud[illegible]-il avouer que l'expression de ces chefs de secte, [illegible] aussi juste, aussi naturelle, aussi remplie de bon[illegible] foi, que celle de l'Eglise est fausse, ridicule, [illegible]tieuse, et contraire à toute sincérité?

Il e[illegible]onc évident que la délectation indélibérée, c'est-à[illegible]re, le plaisir prévenant qui est en nous sans nous[illegible]e peut rien expliquer sur l'opération de la grâc[illegible]Pendant que ce plaisir nous affecte, et après mê[illegible] qu'il nous a affecté, la volonté est encore c[illegible]ée indifférente d'une indifférence active et en [illegible]uilibre pour vouloir ou ne vouloir pas; car ce [illegible]laisir n'a aucune connexion nécessaire de causalité avec notre vouloir. Si ce plaisir entièrement involontaire en soi donnoit nécessairement le vouloir, il y auroit une cause nécessaire et involontaire de notre vouloir; mon vouloir ne dépendroit non plus de moi que celui d'un autre homme, puisque l'un et l'autre seroit nécessairement produit par une cause qui ne

seroit pas moins indépendante de moi quand elle agiroit sur moi, que quand elle agiroit sur cet autre homme. Si au contraire, vous ôtez la causalité nécessaire, vous laissez mon vouloir dans une pleine contingence, où l'on peut supposer le non-vouloir avec la grâce actuelle; en sorte qu'on ne peut plus la nommer efficace par elle-même, et que vous retombez dans l'efficacité de la grâce congrue. Ainsi ceux qui ont tant vanté la délectation indélibérée pour expliquer la grâce victorieuse, n'ont rien entendu, n'ont rien dit d'intelligible, n'ont rien expliqué, ont tout renversé, et ne sont ni philosophes ni théologiens. Nous avons même vu que par ce plaisir indélibéré, ils détruisent toute différence de grâce entre les deux états.

SECONDE QUESTION.

De la délectation délibérée.

Il y a, sans doute, une délectation *délibérée*, qui n'est autre chose que la spontanéité de notre vouloir, ou l'exemption de contrainte. En un sens, je ne puis vouloir une chose malgré moi; car qui dit *malgré*, dit sans la vouloir. Or je ne puis vouloir une chose sans la vouloir; je ne veux que ce qu'il me plaît de vouloir : c'est ce qu'on dit en latin, par ces termes : *Placet; Hoc me delectat;* c'est-à-dire, Je veux; Tel est mon plaisir. Cette expression marque un plaisir; mais ce plaisir n'est que le seul vouloir; qui est pour ainsi dire réflexif sur soi-même, comme Jansénius le dit souvent; c'est-à-dire, qu'on veut bien vouloir ce qu'on veut. C'est une délectation, mais elle n'est en

rien distinguée du vouloir qui porte en soi l'agrément de soi-même ; c'est un amour de complaisance pour l'objet. Comme l'autre plaisir n'avoit rien en soi de délibéré ni de volontaire, parce qu'il prévenoit tout vouloir, et qu'il étoit en nous sans nous ; celui-ci, au contraire, est tellement un vouloir, qu'il n'est qu'un pur vouloir, et un vouloir délibéré : il faut donc bien se garder de le considérer jamais autrement.

C'est ainsi que l'Ecriture dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (1). Voilà un plaisir commandé, *delectare*, etc. Donc il est libre. C'est la preuve ordinaire de saint Augustin. Voilà un plaisir méritoire auquel la récompense est promise ; *et dabit tibi*, etc. Donc il est délibéré, et vient d'une liberté d'indifférence active. Il en est de même de cette expression : *Sin autem comedere volueris, et te esus carnium delectaverit* (2). *Volueris* et *delectaverit* sont purement synonymes : cette délectation n'est qu'un libre vouloir. La délectation est prise dans le même sens, quand Tobie dit à Dieu : *Non enim delectaris in perditionibus nostris* (3) ; c'est-à-dire, vous ne voulez point notre perte. La sagesse de Dieu dit d'elle-même : *Et delectabar per singulos dies* (4), etc. c'est-à-dire, j'aimois à faire et à perfectionner mon ouvrage ; je voulois bien le faire. Quand David dit : *Anima autem mea exultabit in Domino, et delectabitur super salutari suo*, il se promet de faire une action libre et méritoire ; aussi ajoute-t-il : *Omnia ossa mea dicent : Domine, quis similis tibi* (5). Il veut dire : Vous n'aimez ni ne voulez les holocaustes

(1) *Psal.* XXXVI. 4. — (2) *Deut.* XII. 15. — (3) *Tob.* III. 22. — (4) *Prov.* VIII. 30. — (5) *Ps.* XXXIV. 9, 10.

des Juifs, quand il dit : *Holocaustis non delectaberis* (1). Quand il dit : *Memor fui Dei, et delectatus sum* (2) ; il parle d'une délectation libre, et d'un souvenir amoureux, qu'il oppose aux vaines consolations rejetées : *Renuit consolari anima mea* (3). Il exprime encore une véritable volonté libre, en disant : *Delectasti me Domine in factura tua* (4) ; c'est comme s'il disoit : J'aime à vous admirer dans vos ouvrages. Nous lisons encore : *Ego verò delectabor in Domino* (5) ; c'est une promesse qu'il fait. Il n'y a pas moins d'exemples de la délectation déméritoire dans l'Ecriture : *Quicumque his delectatur, non erit sapiens* (6). C'est ainsi qu'il est défendu de se plaire dans la voie des impies : *Ne delecteris in semitis impiorum ;* la menace y est ajoutée, *nesciunt ubi corruant* (7). Il y en a encore d'autres exemples décisifs, qui seroient trop longs, et inutiles à rapporter.

C'est dans le même sens que saint Augustin a parlé de la délectation. Il n'a parlé d'ordinaire, dans les questions de la grâce, que de celle qui est délibérée : *Det quod jubet*, dit-il (8), *atque... faciat plus delectare quod præcipit, quàm delectat quod impedit.* La délectation dont il parle, est le vouloir libre et méritoire qui est commandé ; *quod jubet.* Il n'avoit garde, lui qui avoit établi si souvent contre les Manichéens une liberté d'indifférence, outre celle de contrainte, et qui convenoit avec les Pélagiens de la nature de la liberté ; il n'avoit garde, dis-je, de vouloir que la volonté de l'homme dépendît

(1) *Ps.* L. 18. — (2) *Ps.* LXXVI. 4. — (3) Ibid. 3. — (4) *Ps.* XCI. 5. — (5) *Ps.* CIII. 34. — (6) *Prov.* XX. 1. — (7) *Prov.* IV. 14, 19. — (8) *De Spir. et Litt.* cap. XXIX, n. 51 : tom. X.

de la détermination d'un plaisir indélibéré qui est en nous sans nous, comme la sensation d'un parfum ou d'une musique. Les Manichéens l'auroient accablé de bonnes raisons, tirées de son propre principe. Les Pélagiens l'auroient justement accusé d'être encore à cet égard Manichéen.

Que veut-il donc dire, quand il dit : *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est* (1). Il ne le dit point dans sa controverse contre les Pélagiens sur la grâce; c'est en interprétant l'Epître aux Galates. Il veut seulement dire que notre conduite est toujours décidée par nos plus fortes volontés. Par exemple, un homme aime tout ensemble le plaisir et la fortune : dans la pratique, il prend toujours le genre de vie qui est conforme à celle de ses deux passions qui le domine. Ce Père ne parle point en ce lieu d'une nécessité que nos plaisirs nous imposent, de vouloir une chose plutôt qu'une autre, pour expliquer la nature de la grâce, et son opération sur la volonté; car ce principe établiroit une nécessité qui nécessiteroit la volonté, tantôt de la part de la grâce, tantôt de la part de la concupiscence, sans nous laisser aucun entre-deux, pour aucun moment de véritable liberté : mais il se borne à dire que nos mœurs sont conformes à notre volonté, et que nous agissons au dehors, dans la pratique, à proportion de ce que nous sommes disposés au dedans par nos principes arrêtés. C'est donc une réflexion morale, qui est incontestable; et non pas une explication dogmatique de notre liberté, et du pouvoir de la grâce sur nous.

(1) *Expos. Epist. ad Galat.* cap. v, n. 49 : tom. III, part. 2.

En effet, saint Augustin ne croyant pas, comme il n'a pu le croire, qu'un sentiment involontaire nécessitât nos volontés; il ne pourroit avoir entendu par la délectation, que le plaisir délibéré qui est notre vouloir même : or sa proposition, en ce cas, ne pourroit être qu'identique et négatoire, comme parle l'Ecole. Il auroit dit pour tout dénouement sur la liberté, qu'il faut nécessairement que l'homme veuille ce qu'il veut davantage. Eh, qui en doute? eh, qui avoit besoin d'un telle leçon? eh, qui ne se rendroit ridicule, s'il entreprenoit maintenant d'expliquer le fond de la liberté, en disant que nous ne pouvons ne pas vouloir ce que nous voulons, dans le moment où nous le voulons? Etoit-ce là une clef du mystère réservée à ce grand docteur?

Dès qu'on ne parle que de a délectation délibérée, on dit vrai; mais, à force de dire vrai, on ne dit rien. On dit seulement que l'homme veut en chaque occasion ce qu'il aime le mieux, c'est-à-dire, ce qu'il veut davantage. C'est faire un grand effort de paroles pour ne dire rien; c'est laisser la question toute entière. Molinistes, Congruistes, Thomistes, Pélagiens, Demi-Pélagiens, Calvinistes, Luthériens, Manichéens, Stoïciens, tous conviennent également que l'homme ne veut jamais que ce qu'il veut.

La délectation ne peut donc servir de rien pour expliquer la liberté. Si elle est prise pour le plaisir involontaire, on renverse la foi, et on tombe dans l'impiété des hérétiques. Si elle est prise pour notre propre vouloir, on n'entend rien, on n'explique rien, on ne dit que ce que disent également toutes

les

les sectes et toutes les écoles du monde. On dit qu'il est jour, quand il est jour.

Il est vrai que saint Augustin a parlé souvent de la délectation, mais en la prenant pour notre propre vouloir, et en supposant toujours avec les Pélagiens, contre les Manichéens, que cette délectation dépend de nous, et que la grâce, quelque forte qu'elle soit, nous laisse, dans son actuelle opération, entre vouloir et ne vouloir pas : *Consentire autem vel dissentire, propriæ voluntatis est* (1). C'est un plaisir que nous sommes libres d'avoir ou de n'avoir pas ; nous pouvons nous délecter en consentant, et ne nous point délecter en *dissentant* ; cela dépend de nous. Alors le langage de saint Augustin est simple, naturel et clair : au lieu que s'il disoit que la volonté est nécessairement déterminée par la délectation, et que la délectation est en nous sans nous ; tout ce que ce Père dit pour conserver la liberté d'indifférence active, contre les Stoïciens et les Manichéens, deviendroit extravagant et ridicule.

Au reste, quand il veut en passant faire entendre, comment Dieu s'assure du vouloir de sa créature, il dit souvent : *Facit ut velimus ;* mais comment ? *adjuvando ;* c'est en fortifiant la volonté foible, de peur que par défaillance elle veuille le mal, ou manque à vouloir le bien. Il dit souvent : *Ita suadetur, ut persuadeatur* (2). Il dit encore que Dieu agit et donne à l'homme suivant ce qui lui convient : *Hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem :... quomodo illis aptum esset, ut*

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 : tom. X. — (2) *De Grat. Christi*, cap. X, n. 11 : tom. X, etc.

et moverentur, et intelligerent, et sequerentur. Illi enim electi, qui congruenter vocati : illi autem qui non congruebant, non electi, quia non secuti, quamvis vocati.... Ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur... Sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat (1).

Mais il ne dit ces choses qu'en passant et en général. Il ne vouloit qu'établir le dogme contesté par les Demi-Pélagiens ; savoir, que Dieu s'assuroit du vouloir des élus, en leur donnant une grâce spéciale pour les faire certainement vouloir, qu'il ne donnoit pas à ceux qui n'étoient qu'appelés. Comment il s'en assuroit, c'est de quoi il n'étoit nullement question, et qu'il n'avoit garde de s'engager à traiter à fond. C'est le mode philosophique, duquel le dogme de foi est indépendant. D'un côté, la foi enseigne que la volonté, sous l'actuelle impression de la plus forte grâce, est encore actuellement indifférente d'une indifférence active; en sorte qu'il n'y auroit aucune contradiction dans la chose qu'elle dissentît. D'un autre côté, Dieu sans lui ôter ce prochain pouvoir, et cette pleine liberté de dissentir, sait si bien proportionner ses invitations intérieures et ses secours, qu'il s'assure de son vouloir : *Ita suadetur, ut persuadeatur.* La certitude n'est point fondée sur la causalité nécessaire d'une cause que Dieu applique sur la volonté, mais seulement sur l'effet que Dieu voit présent, quoiqu'il ne soit que futur pour nous. Cette certitude n'est fondée que sur la nécessité conséquente, qui est purement identique. Pour nous, il est certain que nous

(1) *De div. Quæst. ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI.

ne voyons point notre vouloir dans la grâce la plus forte, comme on voit un effet dans sa cause nécessaire. Nous savons seulement que ce que Dieu veut sera, non par la vertu nécessitante du moyen qu'il emploie, mais par la présence actuelle devant ses yeux, de l'objet qui n'est encore que futur et contingent aux nôtres. L'opération du moyen n'est point infaillible par sa nature, quoiqu'il soit très-proportionné et très-persuasif : mais la science de vision qui est en Dieu, pour voir l'effet déjà présent, ne peut se tromper; car il ne peut ne pas voir ce qu'il voit. C'est dans ce sens si simple que *la prédestination est une préparation de moyens, par lesquels sont très-certainement délivrés tous ceux qui sont délivrés*. C'est par-là que la prédestination des élus a un effet *invincible et indéclinable ;* car il est vrai, par une nécessité purement conséquente, que ce que Dieu a si bien préparé pour faire vouloir l'homme, le fera infailliblement vouloir, puisqu'un vouloir qui est déjà présent à Dieu, ne sauroit n'être pas.

La différence du secours *sine quo non*, donné au premier homme innocent, et du secours *quo*, donné à sa postérité corrompue, que saint Augustin propose dans le livre *de la Correction et de la Grâce* (1), ne consiste donc point dans une diversité d'espèces entre ces deux grâces ; en sorte que l'une par sa nature ou essence porte avec elle le bon vouloir de l'homme, et que l'autre par sa nature ou essence laisse l'homme à lui-même encore indifférent, et dans la main de son conseil, pour vouloir ou ne vouloir pas. Il est vrai seulement que Dieu donnant

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XII, n. 34 : tom. X.

à Adam le secours *sine quo non*, ne le prédestinoit pas à persévérer, et ne voyoit pas sa persévérance; au lieu que Dieu prédestinant en Jésus-Christ certains hommes que nous nommons élus, leur prépare certains moyens, qui, sans emporter le bon vouloir par leur propre nature ou essence, sont néanmoins si proportionnés au besoin de la volonté humaine, et si propres tant à persuader l'homme qu'à lui inspirer le vouloir, qu'il voudra *effectivement*. Dieu voit ce vouloir futur comme déjà présent. Ainsi il y a dans ce choix de moyens pour la persévérance finale, une futurition qui est un objet déjà présent à Dieu, et par conséquent une certitude parfaite : ainsi la certitude est de la part de la prédestination de Dieu, qui voit le vouloir déjà présent à ses yeux; et non de la part de l'essence du secours *quo*, ou grâce médicinale. Une grande preuve que saint Augustin ne va pas plus loin, c'est qu'il emploie souvent, surtout dans le livre *de Gratia et libero Arbitro*; et dans celui *de la Prédestination des Saints*, des expressions aussi fortes pour les crimes des impies que Dieu tourne selon ses desseins, que pour la persévérance des justes. Il dit que Dieu les tourne d'une manière invincible et toute-puissante. Dira-t-on qu'il leur donne pour le crime une motion nécessitante par son essence? Ce seroit un blasphême; ce seroit même renverser le systême qu'on attribue à saint Augustin, sur les deux états. On voit donc bien que saint Augustin a cru que Dieu pouvoit, sans aucune motion efficace ou nécessitante par son essence, se proportionner tellement à la volonté de l'homme, qu'il lui persuadât et lui fît vou-

loir le bien, et qu'il le tournât selon ses desseins, même dans ses crimes. Saint Augustin ne disputoit contre les Demi-Pélagiens, que pour établir une volonté spéciale de Dieu à l'égard des élus, qui est la prédestination, et par laquelle il choisit les secours qui persuaderont l'homme : *Ita suadetur, ut persuadeatur.* Aussi voyons-nous qu'il n'a parlé de ce secours *quo,* que dans cette dernière dispute, et que toute sa controverse contre les Pélagiens étoit indépendante de ce point.

Enfin, cherchez tant qu'il vous plaira un milieu entre la nécessité nécessitante des Luthériens, et ce sentiment d'une grâce congrue qui est efficace par sa congruité, vous ne trouverez de bonne foi, et tout sophisme à part, aucun milieu réel. Si la grâce est par sa nature ou essence cause de mon vouloir, l'essence de la grâce ne peut être violée, et je suis essentiellement nécessité à vouloir. Luther et Calvin n'en ont jamais demandé davantage. Les Contre-Remontrans de Dordrecht se sont bornés, contre les Arminiens, à soutenir l'irrésistibilité de la grâce, c'est-à-dire son efficacité par sa propre nature ou essence. Si au contraire la grâce n'est point par sa nature ou essence, ou du moins par une loi de Dieu qui l'établit cause occasionelle, la cause qui détermine nécessairement mon vouloir; mon non-vouloir est compatible avec l'impression actuelle de la grâce : dès-lors il n'est plus permis de l'appeler efficace par elle-même, c'est-à-dire par sa propre nature; et s'il arrive qu'elle me fasse vouloir, ce n'est plus que parce qu'elle est propre à me persuader : *Ita suadetur, ut persuadeatur.*

TROISIÈME QUESTION.

De la nature de la grâce.

Vous me demanderez sans doute en quoi donc consiste la grâce. Je vous répondrai que la grâce (sans examiner, selon la philosophie de l'Ecole, son entité) est Dieu opérant dans l'ame. 1° La grâce donne à l'entendement une illustration; 2° elle donne à la volonté un attrait prévenant, un plaisir indélibéré, un sentiment doux et agréable, qui est en elle sans elle; 3° elle augmente la force de la volonté, afin qu'elle puisse actuellement dans ce moment vouloir le bien; 4° elle l'excite à se servir de cette force nouvellement donnée. Jusque-là cette grâce n'est que prévenante, et en nous sans nous. Or rien de tout ce qui est en nous sans nous ne nous détermine; autrement notre détermination seroit mise en nous sans nous; nous ne nous déterminerions pas, mais nous serions déterminés *ad unum*, comme les bêtes, ainsi que parle saint Thomas. Ce seroit se jouer des termes que de dire dans cette supposition : L'homme est dans l'indifférence active, et dans la liberté d'exercice ; l'homme délibère, se détermine lui-même, et choisit. Tous ces termes deviendroient ridicules.

Pour ce qui est d'augmenter la force de la volonté, c'est le moyen le plus décisif pour faire vouloir l'homme sans le nécessiter. Aussi voyons-nous que saint Augustin, après avoir dit : *Facit ut velimus*, ou quelque autre chose semblable, s'explique en ajoutant *adjuvando*. En effet, comme le péché

n'est qu'une défaillance de la volonté, et qu'au contraire le bon vouloir est une force de la volonté qui se tourne au bien, c'est tourner la volonté au bien, et la soutenir contre le mal, aussi efficacement qu'il est possible, sans la nécessiter; c'est opérer le bon vouloir en elle et avec elle, que de lui donner une force nouvelle pour le bien : *adjuvando*.

On peut dire même que la grâce médicinale doit être principalement une grâce de force pour aider la puissance, parce que le mal ne consiste que dans l'affoiblissement de cette même puissance : ainsi le mal étant l'impuissance de vouloir, le remède doit être une grâce de pouvoir vouloir; mais de pouvoir si proportionné à l'affoiblissement actuel, que la volonté dans ce moment se trouve aussi forte par la grâce que si elle étoit saine et entière. Il faut encore ajouter que Dieu voit cette proportion telle, que la volonté voudra ce qu'elle doit vouloir : *Quomodo eis vocari aptum est ;..... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Mais enfin la liberté qu'Adam a perdue est la même que Jésus-Christ a rendue à ses enfans. Or celle d'Adam étoit de pleine indifférence active : donc la grâce qui prévient et qui fortifie la volonté de l'homme, loin de la nécessiter au bien, doit la remettre dans le véritable équilibre entre le bien et le mal, comme Adam y étoit avant son péché.

Il faut encore observer que saint Augustin n'a jamais disputé avec les Pélagiens de la nature de la liberté de mérite et de démérite; il l'a toujours supposée avec eux précisément telle qu'il l'avoit établie contre les Manichéens, sans en rien rétrac-

ter. Il n'a été question pour saint Augustin que de soutenir que la grâce que Dieu donne pour s'assurer du bon vouloir des élus ne détruit point cette liberté. Ainsi il est évident qu'il faut trouver, selon saint Augustin, sous l'impression actuelle de cette grâce prévenante, la même liberté qu'il avoit établie contre les Manichéens, et que les Pélagiens vouloient défendre contre lui. Voilà ce qui regarde la grâce prévenante, qui est en nous sans nous, qui est une grâce tout ensemble de secours et d'attrait, de force et d'invitation : elle donne et elle demande ; elle donne la force de vouloir, et elle excite au vouloir même.

Venons à la grâce de coopération. Dieu, après nous avoir fortifiés et excités, agit avec nous ; c'est ce qui est marqué dans les prières de l'Eglise, aussi bien que dans les ouvrages des théologiens. Dieu produit avec nous notre acte, qui est notre bon vouloir; il en est cause avec nous, mais cause immédiate et indivisible avec nous. Mais tout ce qui n'est que secours, force nouvelle, coopération sans prévention de causalité par essence, ne peut nécessiter. Je ne nécessite point un goutteux à marcher, quand je ne fais que le soutenir, que l'aider, que l'inviter, que lui donner des alimens propres à remplir ses nerfs d'esprits abondans, pourvu que je ne l'entraîne point. Ainsi nous pouvons prendre à la lettre ces paroles: *Deus operatur in vobis et velle et perficere* (1), sans admettre autre chose que le concours surnaturel pour la grâce coopérante et concomitante. *Facit ut velimus ;* mais c'est toujours *adjuvando*. Il est vrai

(1) *Philip.* II. 13.

seulement que Dieu proportionne si bien pour ses *élus* la grâce prévenante, excitante et fortifiante, au besoin de la volonté, qu'il s'assure de sa coopération : *Quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Ita suadetur, ut persuadeatur.* Il le fait parce qu'il a une prédilection pour ses *élus*, et une volonté spéciale pour leur salut, qu'il n'a point pour celui des hommes qui ne sont qu'*appelés*, quoiqu'il veuille sincèrement sauver ceux-ci; 1° en ce qu'il leur donne des moyens suffisans de salut; 2° en ce qu'il veut effectivement les sauver, s'ils y coopèrent comme ils le peuvent.

C'est cette volonté spéciale du salut des élus qui ne peut être frustrée de son effet. C'est d'elle, et non pas de la grâce, dont saint Augustin dit souvent qu'elle est invincible, indéclinable, toute-puissante. La grâce n'est point indéclinable par sa nature ou essence : si elle l'étoit, il faudroit de bonne foi admettre avec les Contre-Remontrans de Dordrecht le système de l'irrésistibilité de l'homme à la grâce; car *irrésistible* et *indéclinable* sont termes synonymes entre gens de bonne foi. C'est se moquer de dire qu'on puisse résister à ce qui est indéclinable et tout-puissant. Donnez aux Contre-Remontrans l'*indéclinabilité* ou *irrésistibilité*, ils n'en demanderont jamais davantage. Mais saint Augustin n'emploie ces termes que pour la volonté prédestinante : si elle n'est que congrue, son effet n'est que très-vraisemblable, et non absolument certain. Mais faut-il s'étonner que son effet soit certain et indéclinable, puisque Dieu le voit déjà présent à ses yeux? Dieu voit comme présent tout ce qu'il veut : ce qui est déjà

présent devant lui ne sauroit point ne pas être : en tout cela il n'y a qu'une nécessité conséquente ou identique.

Mais la grâce est-elle par son essence une cause nécessaire de mon vouloir? Est-il vrai que non-seulement Dieu produise avec moi mon vouloir, ce qui n'est que le simple concours surnaturel, mais encore que sa grâce, mise en moi sans moi, soit la cause qui me détermine à vouloir? En un mot, est-il une cause prévenante qui détermine nécessairement son concours et le mien pour mon acte? Si on le dit, les Contre-Remontrans n'ont plus rien de réel à désirer. Voilà l'indéclinabilité ou irrésistibilité qui vient de l'essence de la grâce même; en sorte que l'irrésistibilité sera aussi absolue que les essences sont immuables. Si vous voulez nier sérieusement l'irrésistibilité, il ne vous reste plus qu'à dire que la volonté prédestinante est indéclinable et toute-puissante par une nécessité ou irrésistibilité purement conséquente et identique. Il n'est pas possible que ce qui est ne soit pas : or le bon vouloir de l'homme est déjà présent aux yeux de Dieu. Mais comment Dieu s'est-il assuré de ce bon vouloir de l'homme? Saint Augustin ne l'explique pas, et il y auroit de la témérité à aller plus loin que lui. Il dit : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur* (1). Il dit ailleurs, parlant des peuples qui s'attachèrent à David : *Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit* (2). Mais il dit ces

(1) *De Præd. Sanct.* cap. XIX, n. 42 : tom. X. — (2) *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 45, tom. X.

choses autant pour l'ordre naturel que pour le surnaturel; il le dit autant des mauvaises volontés des impies, par exemple, de Nabuchodonosor, de Cyrus, d'Artaxerxès, de Saül et d'Achitophel, que des amis de Dieu. Il ne s'agit point précisément de la grâce médicinale pour les actes méritoires. Sa thèse est générale, qu'il donne comme une vérité qu'on ne peut révoquer en doute sans être impie, savoir, que Dieu a une puissance toute-puissante d'incliner les cœurs où il veut : *Sine dubio habens humanorum cordium quò placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem* (1). Mais c'est sur de tels passages que les Contre-Remontrans établissent leur irrésistibilité; et ils ne manquent pas d'attribuer à la nature ou essence de la grâce ce que saint Augustin ne dit que de la volonté de Dieu. Ils ne manquent pas de citer ces paroles du même endroit : *Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui et in cœlo et in terra omnia quæcumque voluit fecit, et qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere quominus ipse faciat quod vult : quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cùm vult, facit* (2). Si vous dites que cette irrésistibilité dont parle saint Augustin, quand il dit, *humanas voluntates non posse resistere*, vient de la nature de la grâce même, voilà l'*irrésistibilité* de Dordrecht. Si au contraire vous dites que la grâce n'est point par sa nature *irrésistible*, c'est-à-dire, *indéclinable* ou nécessitante, mais que c'est seulement le décret ou volonté de Dieu, qui ne peut être

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XIV, n. 45 : tom. X. — (2) Ibid.

frustrée de son effet, puisqu'il voit déjà comme présent tout ce qu'il veut; vous ne mettez l'efficacité de la grâce que dans sa congruité : *Ita suadetur, ut persuadeatur..... Quomodo eis vocari aptum est..... Quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Alors vous dites, avec saint Augustin, que la nécessité qu'impose la volonté toute-puissante n'est point une nécessité nécessitante, puisqu'elle n'est qu'identique. Dieu voit ce que nous appelons futur contingent, comme une chose déjà présente et déjà faite : *Qui etiam illa quæ futura sunt fecit.* Il a déjà fait ce bon vouloir qui est encore futur à l'égard de l'homme, et par conséquent il en est bien assuré : *Certissimè liberantur... indeclinabiliter... insuperabiliter... omnipotentissimâ potestate.* Tout cela est vrai; il le voit déjà fait : faut-il s'étonner que l'homme ne puisse résister à une volonté, quand il est déjà vrai qu'il ne lui résiste point? D'ailleurs il est vrai que Dieu a dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance des moyens infinis et inépuisables de gagner les cœurs des hommes, de les persuader, de les toucher, de les incliner, de leur faire vouloir ce qu'il veut, de tourner même selon ses desseins leurs volontés les plus impies : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur.* Ce n'est point par des liens grossiers, par des causes nécessitantes de leur propre nature, qu'il s'assure de notre vouloir. Si un ami d'un génie supérieur à son ami est souvent sûr de le persuader *certissimè*, quoiqu'il ne puisse ni mettre quelque chose en lui ni en ôter quelque chose; s'il est vrai qu'il peut tout sur cet ami pour la persuasion raisonnable; à combien plus forte raison Dieu, qui sait

tout et qui porte dans les cœurs toute la force qu'il lui plaît, peut-il s'assurer de faire vouloir le bien à l'homme quand il l'a résolu! Eh! qu'y a-t-il de plus naturel, pour ainsi dire, que de vouloir ce qui est véritablement bon? Qu'est-ce que le péché, sinon une erreur et une déraison? Encore une fois, qu'est-ce que le péché, sinon une chute, une foiblesse, une défaillance de la volonté? Plus Dieu éclaire et fortifie l'homme, plus il l'éloigne de la défaillance, de l'erreur et du vice. Il s'assure donc de l'entendement et puis de la volonté de l'homme, 1° en le persuadant; *ita suadetur, ut persuadeatur;* 2° en le fortifiant contre sa foiblesse : *adjuvando.*

Pour les moyens de persuader et de fortifier, ils sont infinis dans les trésors de Dieu ; *mirabili modo et ineffabili.* Il ne seroit pas Dieu s'il ne savoit pas s'assurer quand il lui plaira du cœur de chaque homme, et pour faire le bien, et pour régler le mal. Voilà la vérité générale, tant pour l'ordre naturel et même pour toutes les actions des impies, que pour l'ordre surnaturel et pour les bonnes œuvres des saints. Il ne reste qu'à dire, après saint Augustin, que Dieu fait par sa grâce médicinale, dans un pécheur pour sa conversion, ou dans un juste pour sa persévérance, ce qu'il a su faire dans le cœur des impies, par exemple, dans le cœur des Juifs qui condamnèrent et crucifièrent Jésus-Christ, pour s'assurer de l'accomplissement de son décret sur la mort du Sauveur : *Quod consilium et manus tua decreverunt fieri* (1). C'est seulement en ce sens que saint Augustin dit : *Eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis*

(1) *Act.* IV. 28.

operatus est, traxit : c'est-à-dire seulement qu'il invite, qu'il attire, qu'il incline; *quomodo eis vocari aptum est..... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat;* qu'il s'insinue, et invite si bien qu'il persuade; *ita suadetur, ut persuadeatur;* qu'il aide et fortifie l'homme contre lui-même, *adjuvando;* qu'enfin il opère avec l'homme, comme cause, le vouloir de l'homme même; *eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit.* Aussi voyons-nous que saint Augustin déclare que la prédestination n'ajoute rien à la simple prescience, que le seul don des grâces qui *aident*, qui *persuadent*, et qui sont si congrues, que la volonté qui peut les rendre inefficaces ne veut pas le faire; *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Voilà la dernière borne. Entre cette doctrine et l'irrésistibilité des Contre-Remontrans de Dordrecht, c'est-à-dire des plus outrés Protestans, il n'y a aucun milieu réel dont un homme sincère et sérieux puisse s'accommoder.

QUATRIÈME QUESTION.

Du motif de la délectation.

Au reste la délectation ni délibérée ni indélibérée ne doit jamais être la cause finale non plus que l'efficiente de notre vouloir.

Pour la délectation indélibérée et involontaire, elle ne peut être qu'un sentiment agréable. Vouloir la vertu pour son plaisir, c'est tomber dans l'épicurisme. Epicure mettoit la dernière fin dans la volupté, c'est-à-dire dans le plaisir en général. Que ce

plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, n'importe; c'est toujours également le plaisir de l'ame, c'est-à-dire la modification de la substance pensante et incorporelle. Or cette modification de mon ame n'est point distinguée d'elle : agir pour mon plaisir c'est agir pour moi; plus le plaisir est grand, plus nous agissons pour nous-mêmes, en le recherchant comme notre fin. Les plaisirs courts et imparfaits sont une espèce de félicité très-imparfaite et momentanée. La parfaite félicité de l'ame est un plaisir parfait, suprême et permanent; mais enfin c'est un plaisir : et quiconque se propose pour fin ce suprême plaisir, se propose soi-même pour fin; sa fin est d'être heureux par le plus grand plaisir. C'est ce qu'Epicure se proposoit : il avoit pour fin dernière le plaisir en général, quel qu'il fût, ou du moins l'exemption de toute douleur, parce que cette exemption mettoit l'ame en état de jouir d'elle-même, et de se faire heureuse. Si vous supposez que l'ame peut pratiquer la vertu pour le plaisir, vous voulez qu'elle rapporte son vouloir délibéré et vertueux, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus parfait et de plus sublime en elle, à ce qu'il y a de moins parfait, c'est-à-dire à un plaisir indélibéré, involontaire et aveugle, semblable à celui qu'on attribue d'ordinaire aux bêtes. C'est renverser l'ordre; c'est tomber dans l'erreur d'Epicure, que tous les sages païens ont détestée. Que le plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, il n'en est pas moins un plaisir indélibéré et involontaire de l'ame, auquel la vertu ne peut être rapportée sans la dégrader.

Pour la délectation délibérée, comme elle n'est

que notre propre vouloir, elle n'est que la
même quand le vouloir est bon. Or est-il q
vertu ne peut jamais être sa propre fin der
et c'est en quoi les Stoïciens se sont trompés
sièrement. 1° La vertu de l'homme est la modi
tion de sa volonté, qui n'est point réellement di
guée de sa volonté même. Ainsi si sa vertu étoi
dernière fin, il seroit réellement lui-même sa
nière fin. La dernière fin qu'il se proposeroit,
seroit soi-même parfait et orné de toutes les *bea*
de la vertu et de la sagesse : c'est le renvers*ement*
la dernière fin, qui doit être Dieu seul. 2° Nos acte
délibérés, comme saint Thomas l'a très-bien rema
qué, ne peuvent jamais par leur nature être notr
dernière fin. Qui dit un acte délibéré, dit un act
qui a une fin pour laquelle il est fait, et à laquelle i
se rapporte. Or il y a une évidente contradiction à
dire qu'un acte est la dernière fin de lui-même, puisque lui-même est fait pour une fin ultérieure à soi. Comme voir dit un objet qu'on voit, (c'est la comparaison de saint Thomas) tout de même vouloir dit un objet, c'est-à-dire un bien, qu'on veut comme fin de son vouloir. De même que la vision a toujours un terme ou objet au-delà de soi, c'est-à-dire un corps lumineux, coloré, figuré, etc. de même le vouloir ne peut donc jamais être la fin dernière, puisque le vouloir lui-même tend à un objet, c'est-à-dire à quelque bien au-delà de soi, dont il fait sa fin et auquel il se rapporte. D'où il faut conclure avec évidence que la vertu ne peut être sa propre fin, mais qu'elle doit avoir un objet, c'est-à-dire un bien qui est sa fin au-delà d'elle, de même que ma

vision

vision ne peut être l'objet que je vois. L'homme peut bien, en exerçant une vertu, vouloir en acquérir ou augmenter une autre, et se la proposer alors pour objet ou motif; mais cette autre vertu qu'il veut, doit toujours avoir une fin ultérieure. L'homme peut bien aussi vouloir toutes les vertus réunies en lui pour devenir parfait; mais alors c'est lui-même parfait dont il fait la fin de toutes ces vertus. La béatitude même, en quelque sens que vous la preniez, ne peut jamais être notre dernière fin proprement dite. Si vous entendez par béatitude un plaisir ou sentiment indélibéré et involontaire, c'est quelque chose d'inférieur au moindre acte de vertu. Si au contraire vous entendez par béatitude le parfait amour de Dieu, qui est un amour de complaisance, il est évident que cet acte n'est point à lui-même sa propre fin, et que Dieu seul est l'objet ou fin ultérieure qui doit le terminer. Il est vrai qu'on veut aimer l'objet qu'on aime; c'est la spontanéité du vouloir : mais le vouloir n'est pas l'objet ou fin du vouloir même; en voulant, on agit pour une fin ultérieure à son vouloir; on veut quelque chose; cette chose qu'on veut dans l'acte de béatitude, c'est Dieu glorifié. Ainsi Dieu est une fin réellement ultérieure à l'acte d'amour suprême qu'on nomme béatitude, et par lequel il est aimé. Ce dernier acte est ce qu'on nomme la béatitude. Elle est le dernier acte, et non la dernière fin; car ce dernier acte a une fin ultérieure à soi, savoir Dieu qui est son objet.

Ainsi le plaisir indélibéré et involontaire ne peut jamais être la fin d'aucun vouloir vertueux; et le plaisir délibéré, qui est le vouloir vertueux même,

a toujours une fin ultérieure à soi : ainsi le plaisir n'est ni la cause efficiente ni la finale du bon vouloir.

CINQUIÈME QUESTION.

De la prière, par rapport à la délectation sensible.

Les principes que j'ai réfutés ne sont pas seulement absurdes en métaphysique ; ils sont encore pernicieux en morale, et incompatibles avec la solide piété : en voici en abrégé les principaux inconvéniens.

1° Si le plaisir ou délectation est la cause efficiente et nécessaire de tout bon vouloir, il faut conclure qu'on n'a le bon vouloir qu'autant qu'on a le plaisir.

2° Le plaisir étant un sentiment de l'ame, il ne peut être que *sensible*. Je n'entends point, par *sensible*, ce qui passe par le canal des sens corporels : je veux dire seulement que tout sentiment de l'ame doit être senti par elle; autrement il ne seroit pas sentiment, puisque *sentiment* ne dit que l'action ou passion de *sentir*. Par exemple, il y auroit une contradiction évidente à dire que j'ai un sentiment de dépit, d'orgueil, purement spirituel, et à dire que je ne le sens pas. Tout de même, il y auroit de la contradiction à dire que les démons ont un sentiment de douleur, et à dire que c'est une douleur qu'ils ne sentent pas. D'où il s'ensuit que tout plaisir, comme toute douleur, étant un sentiment, tout plaisir est un goût et une délectation sensible. Ainsi il faudra conclure, sur les principes ci-dessus posés,

qu'il n'y a point de bon vouloir dans l'homme quand il n'y a point en lui de plaisir ou goût sensible pour le bien. Ce plaisir pourra être plus ou moins vif et sensible, plus ou moins aperçu par réflexion; mais enfin quand l'homme ne le pourra point trouver en soi, il s'ensuivra qu'il n'y sera point.

3° Il faudra dire qu'il est inutile de s'efforcer à prier, à demander, à désirer, à vouloir le bien, si on n'en a aucun plaisir sensible, et si, en se tâtant bien soi-même, on n'y peut trouver aucun sentiment de délectation; car il est inutile de tenter l'impossible. Or on ne peut former le bon vouloir sans son unique et essentielle cause efficiente, qui est le plaisir sensible; ce seroit s'efforcer pour produire une chimère, c'est-à-dire, un triangle sans côtés, une montagne sans vallée. Il faut donc attendre ce plaisir sensible, qui vient en nous sans nous, et par lequel seul nous pouvons vouloir le bien.

4° Il faut conclure que le bon vouloir diminue à proportion qu'on sent diminuer le sentiment de plaisir à l'égard du bien, et que tous les dégoûts intérieurs qu'éprouvent les saints sont autant de diminutions de la grâce et de la bonne volonté.

5° Loin de s'efforcer inutilement à prier, à vouloir aimer, etc. quand les aridités, les privations de goûts sensibles, les dégoûts, les épreuves, les tentations viennent, il faut alors croire que tout est perdu, et se désespérer pour le salut, supposé qu'on ne trouve plus en soi aucun reste de goût et de plaisir; car le plaisir sensible ne peut point venir sans que nous le sentions; donc il ne vient point quand nous ne le sentons pas; et quand il ne vient pas, il est extravagant de

s'imaginer qu'on puisse former aucun vouloir du bien sans lui.

6° Tous les Pères, tous les auteurs ascétiques, tous les contemplatifs approuvés de l'Eglise, sont donc des insensés, quand ils assurent que l'oraison, l'amour, en un mot la perfection, se consomment par les épreuves où l'on est privé des goûts et consolations sensibles. Saint Jacques même a tort de dire : *Tristatur aliquis vestrum, oret* (1). Eh! comment pouvoir prier, c'est-à-dire vouloir le bien, pendant qu'on manque de la cause efficiente de ce bon vouloir, savoir le plaisir sensible, ou la joie prévenante qui le produit? Ainsi il faut renverser toutes les maximes et les expériences des saints, depuis les apôtres jusqu'à nous, pour ne juger plus de la vie intérieure que par le plaisir, comme on juge du froid et du chaud par un thermomètre.

7° Il faudra aussi conclure qu'on aime Dieu, qu'on fait une merveilleuse oraison, et qu'on est parfait, dès qu'on sent un grand plaisir ou délectation par rapport aux choses de Dieu. Si le plaisir sensible est la cause nécessaire du bon vouloir, ce signe du bon vouloir ne peut jamais être équivoque : partout où est la cause nécessaire, là est l'effet : donc on pourra, sans craindre de se flatter, se juger soi-même infailliblement pour son intérieur, sur le degré de plaisir qu'on sent actuellement par rapport à Dieu.

8° C'est nier l'état du purgatoire, où les ames privées de tout plaisir sensible, et souffrant actuellement une très-grande douleur, ont néanmoins le bon vouloir à un très-haut degré.

(1) *Jac.* v. 13.

Peut-on voir une plus pernicieuse illusion que celle qui naît de ce principe? Quand l'homme, qui par sa corruption n'aime que le plaisir et la gloire, n'a plus qu'à chercher du plaisir pour se croire parfait, qu'est-ce que son imagination ne lui fournira point pour nourrir sa vaine présomption par une ferveur douce et flatteuse? Jamais les fanatiques n'ont présenté aux ames simples un poison si subtil et si dangereux.

En général tout dépendra du plaisir sensible dans les exercices de la vie intérieure. Quand le goût sensible viendra, on sera transporté, et on se croira ravi au troisième ciel : dès que le goût sensible manquera, on désespérera de tout, on quittera tous les bons exercices. Jugez des suites affreuses de cette espèce de désespoir, où l'ame ne cherchera plus d'aliment intérieur, n'en connoissant point d'autre que le plaisir qui lui échappe.

Vous me demandez ce qu'il faut établir en la place de cette monstrueuse spiritualité. Je vous réponds qu'il faut s'en tenir à celle de tous les saints et de toute l'Eglise, qui est de croire qu'on doit persévérer patiemment dans l'amour et dans l'oraison en pure foi, quand Dieu nous prive de tout plaisir et de tout goût sensible, de toute lumière consolante; et qu'on aime d'autant plus purement alors, qu'on aime sans sentir, comme on croit avec plus de mérite lorsqu'on croit sans voir. Le sentir ne dépend pas de nous; mais le vouloir en dépend. Dieu ne nous demandera pas d'avoir senti, puisqu'il n'a pas mis le sentiment dans la main de notre conseil; mais il nous demandera d'avoir voulu, et persévéré dans le

bon vouloir, parce qu'il nous en a donné la liberté véritable. Renversez ce fondement, vous renversez toute la vie chrétienne, tout l'ouvrage intérieur de la foi, et toutes les voies de perfection dans les épreuves. Aussi voyons-nous que ceux qui s'attachent à cette délectation sensible ne comptent pour rien que la seule ferveur d'imagination : ils ne veulent qu'une ivresse spirituelle, qu'un goût empressé des bonnes œuvres, qu'un zèle ardent pour les austérités, qu'une méditation raisonnée et consolante, qui est plutôt une étude agréable de tête échauffée qu'une oraison : ils croient que tout est perdu en eux dès que cette chaleur et ce plaisir leur manquent ; et ils se scandalisent d'autrui d'une manière âpre, noire et farouche, dès qu'ils n'y trouvent point ce goût et cette ferveur d'imagination. Pour le véritable homme intérieur, il demeure en paix et en égalité de cœur dans les inégalités qu'il éprouve, suivant ce qui est si bien enseigné dans le troisième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et dans saint François de Sales.

Vous me demandez si l'oraison doit être longue. Je vous réponds que les anciens demandoient d'abord des oraisons courtes, mais fréquentes ; c'est ce que saint Augustin a enseigné à Proba (1) ; c'est ce que vous trouverez dans les saints qui ont donné des règles communes pour la multitude des commençans qui veulent se convertir, et travailler à leur perfection dans la solitude. En effet, ce qu'ils appellent oraison, qui est une espèce d'oraison jaculatoire, ne peut être que court. Ils lisoient, ils méditoient, ils

(1) *Epist.* CXXX, *al.* CXXI : tom. II.

récitoient des psaumes; ils varioient leurs occupations intérieures. De temps en temps ils revenoient à de vives affections et à une présence de Dieu amoureuse et sensible : ces traits enflammés et véhémens ne pouvoient être que courts, et demandoient de fréquens intervalles; ils auroient épuisé les ames, et se seroient tournés peu à peu en formules gênantes. Aussi voyons-nous que nos offices sont variés de lectures de l'Ecriture, de chant des Psaumes, et de courtes oraisons ou demandes. Mais nous apprenons, par saint Clément, par Cassien, et par les autres ascètes, que le but de ces fréquentes et courtes oraisons étoit d'accoutumer peu à peu les solitaires à une contemplation presque continuelle. Lisez les Conférences IX, X et XI de Cassien; vous voyez que saint Antoine passoit la nuit en oraison; vous voyez que les autres contemplatifs étoient dans une présence de Dieu familière et presque perpétuelle. Lisez le Trésor ascétique : alors ces oraisons jaculatoires n'étoient plus si vives ni si marquées; mais elles étoient plus profondes, plus familières, plus paisibles, et presque sans relâche. Tant que vous n'appellerez oraison que des actes vifs et formés avec ardeur et goût sensible, vous n'en pourrez jamais faire longtemps de suite, et vous ignorerez toujours la manière d'accomplir le précepte de Jésus-Christ et de l'apôtre pour l'oraison sans intermission; vous demeurerez sec, raisonneur, critique, toujours ombrageux sur votre propre oraison, et cherchant sans cesse le goût sensible, qui tantôt vous fuira, et tantôt vous éblouira dangereusement.

Il faut donc assujétir les ames à une oraison ré-

glée, d'abord courte à la vérité, pour modérer leur ferveur naissante et ménager leurs forces, mais qui croisse à mesure que vous voyez la grâce agir en elles, pour les rendre capables d'être plus long-temps de suite et plus paisiblement dans la présence amoureuse de Dieu.

Si dans la suite ces ames sont dans l'obscurité, dans la sécheresse, dans la privation de ce plaisir et de cette ferveur sensible qui leur rendoit d'abord la vertu si douce, elles doivent se souvenir que les apôtres passèrent des douceurs du Tabor aux horreurs du Calvaire; que saint Pierre, enivré sur le Tabor, *ne savoit ce qu'il disoit*, en disant : *Bonum est nos hìc esse; si vis, faciamus hìc tria tabernacula* (1); qu'enfin Jésus-Christ parloit dès-lors *de sa passion* avec Moïse et avec Elie, parce que les consolations préparent aux croix.

Il faut accoutumer peu à peu ces ames à vouloir sans sentir, ce qui est le martyre intérieur. La plus pure oraison commence, dit sainte Thérèse, dans ces épreuves et ces privations où l'on est tenté de croire qu'elle cesse, et où l'on la quitte souvent par découragement. Il faut pourtant juger de l'arbre par les fruits, c'est-à-dire examiner si ces ames qui perdent le goût sensible, sont fidèles, dociles, sincères, humbles, mortifiées. Il faut aussi leur faire éviter l'oisiveté intérieure. Si elles ont besoin de lectures, de méditation, de pratiques, il ne faut ni les leur soustraire à contre-temps, ni craindre de les y remettre, si on éprouve qu'elles en tirent *quelque suc*, comme parle le bienheureux Jean de la Croix.

(1) *Luc.* IX, 33.

Mais enfin rien n'est si pernicieux à la piété, que de supposer que la délectation sensible décide de tout. Que ceux qui ne veulent écouter que saint Augustin l'écoutent au moins sur ceci. Il assure qu'il nous est souvent utile de ne voir point notre ouvrage et de n'y prendre point de plaisir : *Ideo quisque nostrûm bonum opus suscipere, agere, implere, nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur; ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneris esse vel quòd scit, vel quòd delectatur : ac sic ab elationis vanitate sanetur* (1). Quoique la délectation involontaire, c'est-à-dire le goût, manque, la délectation délibérée, qui est la fidélité du bon vouloir, peut persévérer et se perfectionner.

(1) *De Peccat. merit. et remiss.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : tom. X.

LETTRE II.

SUR LA PRÉDESTINATION.

Juillet 1708.

Je suis touché comme je le dois être, mon révérend Père, de la continuation de votre amitié. J'en connois tout le prix, et je vous assure qu'elle me sera très-chère toute ma vie.

Votre ami M. P.... nous a enfin quittés. Il est fort aimable. J'ai pris la liberté de lui dire les principales vérités dont il m'a paru avoir quelque besoin : il les a très-bien reçues. Dieu veuille que sa jeunesse, la vivacité de ses goûts, le succès flatteur qu'il a eu dans le monde, ses talens, et sa curiosité même sur les matières d'érudition, ne soient pas des piéges très-dangereux pour lui ! Je prierai pour son avancement dans le bien ; mais vos prières seront les meilleures.

La question qui vous occupe est précisément celle qui a fait dire à saint Paul (1) : *O altitudo!* etc. Espérez-vous de pénétrer un mystère que le Saint-Esprit nous déclare être impénétrable ? Vous avez raison de remarquer que, quand même vous admettriez la grâce la plus universelle et la moins efficace,

(1) *Rom.* XI. 33.

ce mystère de la prédestination des uns et de la réprobation des autres n'en seroit pas moins incompréhensible. Bien plus, quand même vous supposeriez qu'il n'y auroit dans tout le genre humain qu'un seul homme qui par sa pure faute se priveroit du salut au milieu des grâces les plus abondantes, votre difficulté resteroit encore toute entière pour cet homme unique. Voici le raisonnement que vous feriez : D'un côté, Dieu est tout-puissant pour faire vouloir à tous les hommes tout ce qu'il veut, sans blesser leur liberté; il voit dans le trésor de ses grâces de quoi persuader, de quoi sanctifier, de quoi faire persévérer, de quoi sauver tous les hommes sans aucune exception, et celui-ci en particulier; il sait ce qu'il faut à chacun d'entre eux afin qu'il ne rejette point la grâce, afin qu'il persévère, et afin que la mort le fixe éternellement dans le bien. D'un autre côté, il aime tous les hommes, et veut, dit-on, sincèrement le salut de tous sans aucune exception. D'où vient donc qu'il refuse à cet homme unique la grâce convenable pour assurer son salut, pendant qu'il la donne par prédilection à tous les autres? D'où vient qu'il choisit pour cet homme unique précisément une certaine grâce suffisante, qu'il prévoit qui ne le persuadera point, et dont la suffisance ne servira qu'à le rendre inexcusable et éternellement malheureux? Ainsi l'objection demeure toute entière pour un homme qui périt, comme pour cent millions qui périssent.

Cependant la religion chrétienne ne vous permet pas de douter que le grand nombre ne périsse, et que ceux qui sont sauvés ne composent le moindre

nombre. Mettons donc à part pour un moment la vérité indubitable de la prédestination. Renfermons-nous dans le simple fait : c'est le petit nombre qui se sauve; c'est le grand nombre qui se damne. D'où vient que Dieu, qui voit dans ses trésors des grâces pour assurer le salut de tous les hommes, n'a pas voulu leur donner ces grâces, lui qui veut, dit-on, sincèrement les sauver tous? Il faut nécessairement avouer qu'il y a deux manières de vouloir le salut des hommes. L'une consiste à vouloir leur rendre le salut véritablement possible, en leur donnant des secours de grâce suffisante par lesquels il ne tienne qu'à eux d'assurer leur salut, s'ils veulent y correspondre. L'autre consiste à vouloir assurer leur salut, en choisissant parmi les secours suffisans ceux qu'il prévoit qui les persuaderont, et qui les feront persévérer. La première volonté est conditionnelle; la seconde est absolue.

Dieu veut de la première façon seulement le salut de tous les réprouvés mêmes : mais il veut par prédilection, de la seconde manière, le salut des seuls prédestinés. En un mot, il ne veut pour les uns qu'une vraie possibilité du salut, en sorte qu'il ne tienne réellement qu'à eux d'assurer leur salut s'ils le veulent; c'est une manière très-sincère, très-effective, mais conditionnelle, de vouloir les sauver. A l'égard des autres, il veut la certitude de leur salut, en sorte qu'il s'assure absolument qu'ils seront sauvés; et il exécute ce dessein en choisissant les grâces par lesquelles il prévoit qu'ils seront persuadés, affermis et persévérans, jusqu'au moment où il les enlevera, par une puissance inévitable et invincible,

à l'incertitude des tentations. Voyons maintenant qu'est-ce qui vous scandalise.

Dieu pouvoit se borner à donner à tous les hommes, sans en prédestiner aucun, la même grâce pleinement suffisante pour tous. Il pouvoit dire en lui-même : Je donnerai ma récompense céleste à tous ceux qui par leur libre arbitre correspondront à ce secours, et je priverai de cette récompense tous ceux qui, ayant de quoi la mériter, ne voudront pas s'en rendre dignes. Dans cette supposition, pourriez-vous accuser Dieu d'injustice? Il ne paroîtroit aucune inégalité, aucune prédilection, aucune préférence ; tout seroit général, effectif, proportionné au besoin, et abondant de la part de Dieu. Il n'y auroit d'inégalité que de la part des hommes ; toute l'inégalité viendroit de leur libre arbitre, qui, étant prévenu par la grâce, pourroit ou coopérer avec elle pour le bien, ou la rendre inutile, et faire le mal contre son attrait. Iriez-vous alors jusqu'à dire : Pourquoi est-ce que Dieu a donné aux hommes le libre arbitre, pour pouvoir démériter s'ils le veulent, et pour se pouvoir perdre en déméritant? D'où vient qu'il ne les a pas mis tous, dès le moment de leur création, dans l'heureuse nécessité de l'aimer éternellement, où sont les anges et les saints du ciel? Mais qui êtes-vous pour interroger Dieu et pour entrer dans son conseil? Pouvez-vous trouver Dieu injuste parce qu'il vous a laissé dans la main de votre conseil, ayant devant vous l'eau et le feu, le bien et le mal, la vie et la mort, pour prendre celui qu'il vous plaira, en sorte que vous soyez le maître de votre vouloir pour l'un ou pour l'autre parti, et que

vous ne puissiez imputer qu'à vous-même le choix que vous ferez, si vous choisissez votre perte malgré l'attrait et le secours divin? « Quiconque, dit saint » Augustin [1], veut bien vivre en préférant le vrai » bien aux biens fragiles, peut l'obtenir avec une si » grande facilité, que le seul vouloir de la chose en » fait la possession. » Dès qu'on suppose la liberté donnée de Dieu, il faut conclure que rien n'est tant au pouvoir de la volonté que son propre *vouloir*, et c'est à ce propre vouloir que Dieu remet la décision pour notre salut ou pour notre perte. C'est pourquoi saint Augustin vous dit : « Puisque vous êtes en vo- » tre pouvoir, ou vous ne serez point malheureux, » ou, si vous l'êtes, vous le serez justement, en » vous conduisant vous-même avec injustice [2].... » L'homme a reçu de Dieu de pouvoir faire le bien » quand il lui plaît; il a reçu aussi de lui et d'être » malheureux s'il ne le fait pas, et d'être heureux » s'il le fait [3].... Quand les hommes ne veulent pas » être ce qu'ils ont reçu d'être, s'ils le vouloient, et » qui est bon en soi, ils sont coupables s'ils ne le » veulent pas [4].... Dieu a commandé de vouloir, il » a donné de pouvoir, et il a permis de ne vouloir » pas à condition qu'on en seroit puni [5].... Le Créa- » teur a montré avec quelle grande facilité l'*homme* » eût pu, s'il eût voulu, conserver ce qu'il étoit par » sa première institution, puisque sa postérité même » a pu surmonter le défaut de sa naissance [6].... » L'homme, par le secours du Créateur, a le pouvoir

(1) *De lib. Arbit.* lib. I, cap. XIII, n. 29 : tom. I. — (2) Ibid. lib. III, cap. VI, n. 19. — (3) Ibid. cap. XV, n. 43. — (4) Ibid. n. 44. — (5) Ibid. cap. XVI, n. 46. — (6) Ibid. cap. XX, n. 55.

» de se cultiver lui-même, d'acquérir et de posséder, » à proportion de son bon désir, toutes les vertus » par lesquelles il soit délivré et de la difficulté qui » le tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle (1). »

D'un côté il est indubitable que Dieu a donné à l'homme le libre arbitre pour se perdre ou pour se sauver à son choix. D'un autre côté il n'est pas moins indubitable que Dieu a pu avec une pleine justice donner à l'homme ce libre arbitre, afin qu'il pût mériter ou démériter. Dans cette supposition du libre arbitre donné, et de la grâce gratuitement surajoutée; si cette grâce étoit également suffisante pour tous les hommes, et donnée avec une bonté générale et indifférente, personne ne pourroit se plaindre. Ceux qui seroient sauvés le seroient par le secours de la grâce et par pure miséricorde. Ceux qui périroient devroient s'imputer leur perte, et n'en accuser que leur mauvais vouloir, qu'il ne tenoit qu'à eux de rendre bon. En cet état des choses, Dieu seroit pleinement justifié, puisqu'il auroit montré une bonté effective et égale à tous, qu'il n'auroit pas tenu à la suffisance de son secours que tous ne fussent également sauvés, et qu'il n'auroit tenu qu'à eux de l'être tous. Qu'est-ce donc qui soulève le cœur de l'homme à la vue de la prédestination des uns au-dessus des autres? C'est que le cœur de l'homme jaloux et envieux supporte impatiemment de voir quelqu'un préféré à soi.

Mais la bonté spéciale de prédilection pour les uns ne diminue en rien la bonté générale pour tous

(1) *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XX, n. 56.

les autres. La surabondance de secours pour les élus ne diminue en rien le secours très-suffisant que tous les autres reçoivent. L'argent donné par profusion à quelques ouvriers, par le maître, n'empêche pas que l'argent donné moins largement, mais très-suffisamment aux autres, ne soit à leur égard une exacte justice, et même une grande libéralité. Si le père de famille n'étoit que juste ou qu'également libéral, vous n'auriez rien à dire. Vous murmurez donc, non parce qu'il vous refuse les secours très-suffisans dont vous avez besoin pour vous sauver, mais parce qu'il ne vous donne peut-être pas autant de surabondance de secours qu'il en donne à d'autres. Quoi? vous vous plaignez parce qu'étant très-bon pour vous, il est encore meilleur pour d'autres!

1° Direz-vous qu'il ne veut point votre salut avec sincérité, puisqu'il est tout-puissant pour l'assurer, et qu'il ne l'assure pourtant pas par la grâce qu'il voit propre à l'assurer? Ne voyez-vous pas que c'est vouloir très-suffisamment votre salut, que de le mettre dans la main de votre propre conseil, et à la pure discrétion de votre volonté prévenue et aidée de son secours? Si vous périssez, c'est vous seul qui voudrez périr malgré la grâce qui vous fortifie, qui vous attire, qui met le salut dans votre main; c'est vous seul qui refuserez le salut laissé à votre propre volonté; c'est vous, qui, le tenant dans votre main, le rejeterez par un choix très-libre. Dieu de sa part ne fait que vouloir sincèrement votre salut, que vous le rendre pleinement possible, que vous en laisser, pour ainsi dire, absolument le maître, et que le consigner

dans

dans vos mains par sa grâce très-suffisante. *O Israel! votre perte vient de vous seul* (1), et Dieu est victorieux dans son jugement. Il est vrai qu'il auroit pu vous mettre d'abord dans la patrie céleste sans vous faire passer par l'épreuve du pélerinage, vous couronner sans combat, vous récompenser sans mérite, et vous mettre d'abord dans la nécessité de l'aimer où sont les bienheureux : mais il a voulu que vous méritassiez pour vous récompenser, et c'est en vue du mérite qu'il vous a donné le libre arbitre. Il est vrai aussi qu'il auroit pu vous donner une grâce si persuasive pour vous, qu'elle auroit assuré votre persuasion et votre salut : mais oseriez-vous dire qu'il est injuste quand il ne vous donne que la pleine possibilité de votre salut, et qu'il n'y ajoute pas la certitude? N'est-ce pas assez qu'il vous le laisse entre les mains, en vous donnant toute la force nécessaire pour l'assurer? Voulez-vous que Dieu cesse d'être bon pour vous, parce qu'il est peut-être encore meilleur pour un autre? La surabondance de bonté pour un autre anéantit-elle la justice exacte, la bonté gratuite et libérale qu'il a pour vous, et le secours très-suffisant dont il vous prévient?

2° Mais, dites-vous, Dieu prévoit que je ne ferai aucun usage de ce secours très-suffisant; pourquoi ne m'en donnera-t-il pas, comme à mon voisin, un autre auquel il prévoit que je correspondrois? 1° La prescience de Dieu n'influe en rien dans votre volonté : cette prescience, selon la comparaison de saint Augustin, « ne fait rien à notre vouloir futur, » comme mon souvenir ne fait rien aux choses pas-

(1) *Osee.* XIII. 9.

» sées (1). » 2° Vous prouvez très-bien que Dieu aime peut-être votre voisin encore plus que vous; mais vous ne prouvez nullement qu'il ne vous aime point avec une bonté très-libérale : au contraire, vous devez avouer de bonne foi que Dieu aimant votre voisin encore plus que vous, il vous comble néanmoins de preuves effectives et très-suffisantes de son amour, jusqu'à vous offrir votre salut. Oseriez-vous dire qu'il ne vous aime point, parce qu'il aime peut-être un autre homme encore plus que vous? N'est-il pas libre, en aimant sincèrement tous les hommes, et en les prévenant tous par une grâce très-abondante, d'aimer et de secourir avec prédilection et surabondance un certain nombre d'hommes choisis? Voulez-vous vous servir de la surabondance donnée au petit nombre, pour lui faire la loi par rapport au grand?

3° J'avoue, direz-vous, que cette prédilection n'empêche pas que Dieu ne soit rigoureusement juste; mais elle empêche qu'il ne soit parfaitement bon et bienfaisant pour tous les hommes. Voici mes réponses. J'avoue qu'il pourroit exercer une bonté plus étendue et plus efficace au dehors, en ce qu'il pourroit ou créer d'abord tous les hommes dans la félicité céleste, et dans l'impuissance de pécher; ou du moins donner à tous les hommes, sans distinction ni préférence, tout ce qu'il donne au petit nombre de ses élus pour assurer leur salut. Mais il ne devoit cette surabondance de grâce à aucun d'entre eux : il la donne par surabondance purement gratuite à ceux qui la reçoivent, et ne laisse pas de combler de

(1) *De lib. Arbit.* lib. III, cap. IV, n. 11.

ses libéralités, quoique moindres, tous les autres qui reçoivent, sans le mériter, des dons très-suffisans pour leur félicité éternelle. Il est vrai qu'on ne sauroit fixer les dons de Dieu à aucun degré précis et borné, qu'on ne puisse dire aussitôt qu'il auroit pu les pousser encore plus loin à l'infini. Mais dès qu'il donne selon une certaine mesure bornée à sa créature les effets de sa bonté infinie, on doit reconnoître qu'il a ajouté à la plus exacte justice une libéralité digne de lui. La borne des bienfaits, ni même leur inégalité, n'empêchent pas qu'il ne soit très-suffisamment bienfaisant et libéral pour tous.

4° Vous direz : Que m'importe que la concupiscence qui me sollicite au mal ne me prévienne point inévitablement, et ne me détermine point invinciblement à pécher, s'il est vrai néanmoins que je pécherai, que Dieu le prévoit, qu'il peut l'empêcher, et qu'il me laisse courir à ma perte sans m'arrêter? Je réponds que ce raisonnement prouve que Dieu pourroit vous aimer encore plus qu'il ne vous aime; qu'il pourroit vouloir votre salut d'une volonté encore plus spéciale et plus forte ; qu'il pourroit vous donner des secours au-delà même de toute suffisance parfaite; qu'en un mot il pourroit ne se contenter pas de laisser votre salut très-possible dans la main de votre propre volonté, et qu'il pourroit de plus s'assurer par sa prescience des moyens de vous le faire certainement vouloir : mais ce raisonnement ne prouve pas que Dieu ne vous aime point d'un amour très-effectif, et qu'il ne veut pas très-sincèrement votre salut, qu'il a soin de vous rendre très-possible par un secours très-suffisant. Vous courez à

votre perte malgré Dieu. Il est vrai qu'il vous laisse libre; mais il emploie des secours très-suffisans pour vous retenir. C'est vous seul qui foulez ces grâces aux pieds pour vous jeter dans le précipice, malgré lui, en résistant à son attrait.

5° Vous direz : Qu'ai-je fait à Dieu pour n'avoir que la grâce suffisante dont je ne me servirai point, et pour n'avoir pas cette autre grâce dont je me servirois avec certitude? Et mon voisin qu'a-t-il fait à Dieu pour avoir cette grâce dont il se servira certainement pour son salut, et pour n'être pas réduit à cette autre grâce qui ne serviroit qu'à le rendre coupable comme moi? Je réponds, 1° qu'il ne tient qu'à vous de faire autant avec cette grâce très-parfaitement suffisante, que votre voisin avec cette autre grâce avec laquelle il se sauve. La prescience que Dieu a de votre résistance à cette grâce n'empêche pas sa pleine suffisance. La grâce de votre voisin et la vôtre sont toutes deux précisément de même nature. Elles ont toutes deux une parfaite suffisance, comme saint Augustin le suppose [1]. Quand on dit que la grâce nommée efficace est plus abondante que celle qui est nommée suffisante, ce n'est pas qu'elle soit d'une autre nature, ni même qu'elle soit toujours donnée à un plus haut degré. Elle n'est dite plus grande qu'à cause qu'elle est jointe à la prescience qui assure Dieu de l'effet qu'elle produira. L'efficace n'est telle que de fait; la suffisante est réellement en soi aussi suffisante que l'efficace, si vous voulez y consentir, comme votre voisin y consent. Toute la différence qu'il y a entre elles, est que Dieu prévoit

[1] *De Civit. Dei*, lib. XII, cap. VI : tom. VII.

que l'une persuadera votre voisin, et que l'autre, pouvant aussi pleinement vous persuader, ne vous persuadera peut-être point, par la pure faute de votre libre arbitre. Mais cette prescience ne fait rien ni pour rendre une grâce inégale à l'autre en degré, ni pour indisposer votre volonté en comparaison de celle de votre voisin. Ainsi tout se réduit, dans le cas supposé par le saint docteur, au mauvais usage qu'il vous plaît de faire de votre libre arbitre, malgré l'égalité du secours divin, pendant que votre voisin se détermine librement à y correspondre. Je réponds, 2° qu'en vain vous chercherez la raison de la prédilection de Dieu dans la volonté des deux hommes. Puisque cette prédilection est purement gratuite, elle précède tout mérite : elle ne présuppose aucun bien dans l'homme, car c'est elle qui donne tout à l'homme en le prévenant : *Vous ne m'avez pas choisi*, dit Jésus-Christ (1), *mais c'est moi qui vous ai choisis*. Il ne trouve rien; c'est lui qui fait tout ce qu'il veut trouver. Il se complaît, non dans ce qu'il trouve, mais dans ce qu'il lui plaît de faire et de donner gratuitement. O profondeur! etc. *O altitudo! etc.* (2) Les hommes ne peuvent rien choisir prudemment qu'autant qu'ils sont déterminés par une raison de vouloir, c'est-à-dire par un bien qui leur paroît plus grand d'un côté que celui que l'autre côté leur présente. Mais Dieu est libre d'une liberté bien plus haute. Il n'a besoin d'aucune raison qui le détermine, parce qu'il met la raison du côté de son choix, et qu'il porte le bien de quelque côté qu'il se tourne. Il ne choisit pas un homme, parce

(1) *Joan.* XV. 16. — (2) *Rom.* XI. 33.

qu'il le trouve bon; mais il le fait bon parce qu'il le choisit, et c'est son choix qui porte dans cet homme ce qui le rend digne d'être choisi.

6° Vous direz que ces réponses sont dures et hautaines; qu'elles ne sont point proportionnées à la délicatesse des hommes, et qu'elles consternent le cœur humain. J'avoue qu'elles sont dures à la nature dépravée par l'amour-propre. Ce qui est hautain est déplacé et odieux dans toute créature; mais il est naturel et en sa place, quand c'est le Créateur qui joint la hauteur avec la bonté libérale en donnant la loi à sa créature. J'avoue que ces réponses sont hautaines à toute hauteur superbe qui raisonne avec Dieu. J'avoue qu'elles irritent tout homme qui ose examiner la religion pour entrer en marché avec son souverain maître, et qui ne veut lui engager sa liberté qu'à des conditions sûres et commodes. J'avoue que, jusqu'à ce que l'homme soit dépossédé de lui-même par un amour supérieur à l'amour-propre, ces vérités l'accablent, et le mettent dans une espèce de désespoir. Il veut entrer en jugement avec Dieu. Il ne se contente pas que Dieu lui vienne mettre son royaume céleste et éternel dans les mains, sans le lui devoir, afin qu'il n'ait qu'à vouloir pour le posséder : il veut encore que Dieu l'assure de vaincre sa mauvaise volonté pour le rendre bienheureux; autrement il murmure, il se soulève, il blasphême, il rejette tous les dons très-abondans de son créateur. Que diroit-il si on vouloit le réduire à croire, comme les prétendus disciples de saint Augustin se l'imaginent, que Dieu laisse les trois quarts et demi du genre humain livrés à une délectation inévitable et

invincible pour le mal, qu'il est *nécessaire* qu'ils suivent, parce que Dieu ne leur donne aucun secours intérieur pour vouloir le bien commandé? Que diroit-il si on venoit lui soutenir qu'il sera peut-être damné éternellement après quatre-vingts ans de vie pieuse et sans tache, parce que Dieu lui refusera peut-être tout à coup dans ce dernier moment le secours *quo*, c'est-à-dire, selon eux, un secours de grâce intérieure qui est inévitable et invincible pour la persévérance finale, et sans lequel il lui sera aussi impossible de persévérer, qu'il est impossible de *naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière* (1)? Voilà ce qui doit faire horreur, moins pour l'intérêt de l'homme, qui n'est qu'une vile créature, que pour l'honneur de Dieu, qui est trop juste pour commander rien d'impossible, et pour punir éternellement l'homme quand il ne fait pas sans grâce les actes surnaturels auxquels la seule nature ne peut jamais atteindre. Mais pour les hommes qui périssent parce qu'ils *méprisent la miséricorde* de Dieu (2) *dans ses dons* très-effectifs et très-suffisans par rapport à la persévérance et au salut; mais pour les hommes qui, par le choix entièrement libre de leur volonté, malgré le secours abondant de la grâce, foulent aux pieds le salut que Dieu leur avoit mis dans les mains; mais pour les hommes qui n'ont rien tant au pouvoir de leur propre volonté que leur propre vouloir, quand ils sont aidés par cette grâce, il faut qu'ils s'humilient, et qu'ils confessent que s'ils périssent, c'est malgré Dieu,

(1) S. Aug. *De Gest. Pelag.* cap. I, n. 3 : tom. X. — (2) Id. *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X.

qui dit : *Qu'ai-je dû faire à ma vigne que je n'aie pas fait* [1]? Il a donné, comme saint Augustin le suppose, la même grâce à deux hommes également disposés en tout. L'un demeure fidèle par son libre arbitre très-suffisamment secouru ; l'autre tombe par ce même libre arbitre malgré le même secours. Tout est égal du côté de la grâce intérieure et des forces de ces deux hommes. En ce cas supposé par saint Augustin, l'homme qui tombe et qui périt éternellement ne peut s'en prendre qu'au seul libre arbitre, que Dieu ne nous avoit donné que pour le mérite. Voilà les principes fondamentaux sur lesquels saint Augustin a justifié Dieu contre l'impiété des Manichéens, et que nul chrétien ne peut ébranler. Mais pour le conseil profond et impénétrable par lequel il a voulu ajouter à sa volonté sincère en faveur de tous les *appelés* une volonté spéciale en faveur des *élus*, et ajouter au secours très-suffisant, qui est général, un secours de certitude préparé par sa prescience en faveur des seuls prédestinés, c'est sur quoi il faut adorer et se taire.

7° Vous me direz encore que si c'est une vérité, elle est une de celles que les hommes ne peuvent porter. Que s'ensuit-il de là? Qu'elle est une des dernières qu'on doit dire aux catéchumènes ou aux chrétiens ignorans, imparfaits, et pleins des faux préjugés de l'amour-propre, qu'il faut instruire peu à peu comme on instruisoit les catéchumènes de l'antiquité. Que s'ensuit-il de là? Qu'il faut au moins adoucir cette vérité par toutes les réflexions les plus consolantes sur la fidélité de Dieu, qui ne demande

(1) *Isai.* v. 4.

jamais de nous que ce que nous avons déjà reçu de lui, qui donne à tout homme *et une volonté libre et un très-suffisant pouvoir* (1) pour parvenir à sa dernière fin ; qui nous donne de quoi *chercher pieusement* (2) quand nous n'avons pas encore trouvé ; qui « ne refuse à personne de connoître pour son bien » ce qu'il ignoroit pour son dommage (3) ; qui aide » l'homme par sa grâce, afin que le commandement » ne soit pas fait sans raison à sa volonté (4) ; enfin » qui n'abandonne personne sans en avoir été aupa- » ravant abandonné (5). » Que si l'homme, aveuglé par son amour-propre, se sent irrité contre le conseil impénétrable de Dieu que la foi chrétienne nous présente, lors même que nous avons soin de l'adoucir, à l'exemple de saint Augustin, par tant de vérités consolantes ; que sera-ce quand les faux disciples de saint Augustin ajouteront à ce conseil si effrayant les faux dogmes d'une grâce donnée à un si petit nombre d'hommes, et d'une concupiscence inévitable et invincible qu'il est nécessaire que tout le reste du genre humain suive dans tous ses actes?

8° Je viens à votre conclusion : « Je ne me calme » sur cela, dites-vous, qu'en me souvenant que Dieu » est l'être infiniment parfait ; qu'un tel être ne peut » rien faire que de parfaitement juste ; et qu'ainsi, » quand les hommes lui attribuent quelque conduite » qui ne s'ajuste pas avec cette idée, c'est qu'ils ne » connoissent sa conduite qu'en partie, c'est qu'ils

(1) *De lib. Arbitr.* lib. III, cap. XVI, n. 45, tom. I. — (2) Ibid. cap. XXII, n. 65. — (3) Ibid. cap. XIX, n. 53. — (4) *De Grat. et lib. Arbit.* cap. IV, n. 9 : tom. X. — (5) *De Nat. et Grat.* cap. XXVI, n. 29, tom. X, *Serm.* XXII *Append. al.* LXXXVIII *de Temp.* tom. V.

» ne la regardent que d'un côté, et qu'ils ne voient » pas tout son plan, dont la vue parfaite dissipe- » roit toutes les contradictions. » Tenez-vous-en là, mon révérend Père. Les esprits foibles et bornés des hommes ne sauroient embrasser toute l'étendue du plan de Dieu. Ils ne le voient que par petits morceaux détachés, sans en pouvoir comprendre tous les rapports. Ils n'en jugent que par une sagesse intéressée, et rétrécie dans les bornes d'un amour-propre qui décide de tout par rapport à soi, et qui n'est capable de souffrir que ce qui le flatte. Les hommes malades de cet amour-propre ne savent ni approuver que ce qui leur convient, ni blâmer que ce qui choque leur délicatesse. Ils sont eux-mêmes leur propre règle, et n'en peuvent supporter aucune autre. Le *moi* flatté ou piqué est la raison décisive de tout dans leur cœur.

Vous allez plus loin, Dieu merci; et vous ajoutez ces paroles qui m'édifient au-delà de toute expression : « Je vous avoue que, de quelque manière que » Dieu ait décidé de mon sort, je me sens par sa » miséricorde dans la disposition de ne vouloir pour » rien du monde, me départir de son service et de son » amour, quoique je ne sois guère content ni de ce » service ni de cet amour. » La controverse que vous avez si bien soutenue contre le père Malebranche vous engage à être dans ce sentiment. Mais je suis persuadé que l'esprit de grâce vous y engage bien plus fortement. A Dieu ne plaise qu'on affoiblisse jamais par aucune voie indirecte l'exercice de l'espérance, nécessaire en tout état de la plus haute perfection! Ce seroit une illusion que j'ai toujours eu

intention de rejeter, et que je condamnerai toute ma vie avec le zèle le plus sincère. Vous connoissez à fond mes sentimens là-dessus, et je crois n'avoir pas besoin de vous en renouveler une explication. Il ne s'agit ici que de la nature de la charité, qui, loin d'exclure l'espérance, en commande les actes en toute occasion. Voici les réflexions que je fais conformément à vos paroles.

1° Si on demandoit à ceux qui paroissent penser autrement que vous s'ils voudroient se *départir du service et de l'amour* de Dieu, en cas qu'ils sussent, par une révélation certaine et extraordinaire, que Dieu, prévoyant qu'ils ne persévéreroient pas jusques à la fin, par leur pure faute, a *décidé de leur sort* et ne les a pas prédestinés, que répondroient-ils? Voudroient-ils en ce cas se révolter contre Dieu, comme les démons, et dire : Puisque nous n'aurons point son bonheur céleste, nous nous *départons de son service et de son amour?* Pour moi, je suis persuadé qu'ils auroient horreur de prendre un tel parti, et même de tenir un si monstrueux langage. Il est donc vrai que dans le fond de leurs cœurs ils pensent d'une manière confuse et enveloppée, comme vous pensez d'une façon plus distincte et plus explicite.

2° Plus les ames sont fidèles à Dieu, plus on voit que Dieu les éprouve, et qu'elles augmentent en humilité. Plus une ame est humble, moins elle est contente de *l'amour* qu'elle a pour Dieu et du *service* qu'elle lui rend. Plus une ame est éprouvée, plus elle est, pendant le trouble de la tentation, dans un obscurcissement où elle ne trouve plus en

elle ni vertu, ni *amour*, ni *service* de Dieu. En c
état, si elle ne tenoit à *l'amour* de Dieu et à son *se*
vice, qu'autant qu'elle compteroit sur sa prédestin
tion, elle courroit grand risque de se *départir d*
service et de l'amour de Dieu. Ce qui la soutient l
plus dans l'extrémité de l'épreuve, est de dire comm
vous : « De quelque manière que Dieu ait décidé de
» mon sort,.... je ne veux pour rien du monde me dé-
» partir de son service et de son amour. » Voilà dans la pratique ce qui calme l'orage. Voilà ce qui n'introduit nullement le désespoir, mais qui au contraire en dissipe la tentation. Voilà ce qui nourrit une secrète et intime espérance, qui est alors toute concentrée au fond du cœur. Voilà le sentiment d'une ame prédestinée. C'est par là qu'on impose silence au tentateur. On ne s'écoute plus soi-même; on n'écoute plus que l'amour, et on aime de plus en plus. Voilà ce qui fait passer du trouble de l'épreuve à la paix la plus simple où une ame dit : *Le bien-aimé est à moi, et je suis à lui* (1); ce qui renferme sans doute la pleine confiance de l'épouse, et la plus haute espérance de le posséder à jamais. Alors une ame ne veut plus de Dieu que Dieu seul : *de Deo Deum sperare*, dit saint Augustin.

3o Cette paix, qui est un petit commencement de celle des saints de la Jérusalem d'en-haut, ne s'acquiert point par des raisonnemens philosophiques sur la prescience de Dieu, sur l'ordre de ses décrets, sur la nature de ses secours intérieurs, sur les divers systêmes des écoles touchant la grâce. Saint Paul nous apprend que, *comme le monde n'a point connu*

(1) *Cant.* II. 16.

Dieu dans sa sagesse par la sagesse qui est en eux, il a plu à Dieu de sauver les fidèles par la folie de la prédication (1). Notre mal ne consiste que dans notre passion pour raisonner. C'est notre sagesse intempérante et éloignée de toute sobriété, laquelle nous travaille, comme une fièvre ardente qui met en délire. C'est la vaine curiosité d'un esprit qui veut toujours tenter l'impossible, et qui ne peut ni sortir de son ignorance, ni la supporter humblement en paix. C'est ce mésaise et cette rêverie de malade, que nous n'avons pas honte d'appeler une noble recherche de la vérité. Voulons-nous comprendre les jugemens incompréhensibles ? Espérons-nous de pénétrer les voies impénétrables ? L'homme prétend, à force de raisonner, se guérir d'un mal qui est l'intempérie du raisonnement même : c'est en arrêtant notre raisonnement téméraire que nous guérirons notre raison. *Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie cette sagesse* vaine et inquiète (2)? La sagesse qui n'est point folle est celle qui ne présume point d'être sage, et qui est contente de s'abandonner au conseil de Dieu sur toutes les vérités auxquelles elle ne peut atteindre. O qu'il y a de consolation à savoir qu'en ce genre on ne sait et on ne peut rien savoir ! O qu'on est bien, quand on demeure les yeux fermés dans les bras de Dieu, en s'attachant à lui sans mesure ! O la merveilleuse science que celle de l'amour qui ne voit et qui ne veut voir que la bonté infinie de Dieu avec notre infinie impuissance et indignité ! La paix se trouve, non dans un éclaircissement qui est impossible en cette vie, mais dans une amoureuse accep-

(1) *I Cor.* I. 21. — (2) Ibid. 20.

tation des ténèbres et de l'incertitude, où il faut achever d'aimer et de servir Dieu ici-bas, sans savoir s'il nous jugera dignes de sa miséricorde éternelle. La paix se trouve, non en se troublant, en s'inquiétant, et en se tentant soi-même de désespoir, mais en aimant Dieu et en méritant par là son amour. La paix se trouve, non dans une philosophie sèche, vaine, discoureuse, qui court sans cesse après une ombre fugitive, et qui veut à contre-temps se donner des sûretés où il n'y en a aucune, mais dans un amour de préférence de Dieu à nous, et dans une confiance en sa bonté qui répond sans subtilité à toutes les tentations les plus subtiles dans la pratique. La paix se trouve, non dans les raisonnemens abstraits, mais dans l'oraison simple; non dans les recherches spéculatives, mais dans les vertus réelles et journalières; non en s'écoutant, mais en se faisant taire; non en se flattant de pénétrer le conseil de Dieu, mais en consentant de ne le pénétrer jamais, et en se bornant à aimer malgré l'incertitude de notre béatitude, qu'on ne cesse jamais d'espérer.

Je suis de plus en plus, mon révérend Père, tout à vous avec tendresse et vénération.

LETTRE III.

SUR LE MÊME SUJET.

A Cambrai, 28 août 1708.

L'ÉTAT de votre santé m'alarme, mon cher Père : je bénis Dieu de ce qu'il vous en détache ; mais je suis affligé de vous savoir dans la douleur, et je crains les suites de cet état. Faites-moi mander simplement de vos nouvelles sans vous donner la peine d'écrire vous-même.

Pour la question qui vous occupe, il n'y a aucune réelle diversité de sentimens entre nous : vous m'accordez tout ce que je demande, et je rejette tout ce que vous ne m'accordez pas. En voici la preuve.

D'abord vous rapportez ces paroles qui sont de moi : « Pourquoi il ne me donne que la pleine possibilité du salut, et qu'il n'y ajoute pas la certitude ; pourquoi, prévoyant que je ne ferai aucun usage des secours très-suffisans, il ne m'en donne pas d'autres auxquels je correspondrois ; pourquoi il n'a pas été également bienfaisant envers tous les hommes ; pourquoi, me donnant de vraies marques de son amour, il ne m'a pas aimé autant que plusieurs autres ? » Ensuite vous ajoutez : « Non, monseigneur, rien de tout cela ne fait ni le sujet de mes peines, ni celui de mes recherches. Je

» ne vois rien que de juste en tout cela, etc. » Vous allez jusqu'à dire : « Je vous avoue que je ne trouve » rien là de si surprenant qu'il faille adorer et se » taire; et je ne vous dirai jamais que ce soit là » une vérité que les hommes ne puissent porter, s'il » est vrai que le reste des hommes aient des grâces » très-suffisantes pour persévérer et pour se sauver.... » En voilà plus qu'il n'en faut pour justifier la jus- » tice et la bonté de Dieu. »

Voilà précisément tout ce que je demande. Je veux seulement une prédilection purement gratuite, qui prévienne tous les mérites, et qui les prépare pour assurer le salut de certains hommes, pendant que Dieu se contente de donner aux autres la pleine possibilité du salut par des secours très-suffisans pour y parvenir. La prédestination n'est autre chose que cette prédilection antécédente à tout mérite, laquelle prépare les mérites mêmes comme des moyens très-certains pour arriver à la délivrance ou gloire céleste. *Præparatio beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur* (1). Cette prédilection ou surabondance de bonne volonté pour les uns ne diminue ni n'affoiblit en rien pour les autres l'amour sincère de leur salut, la pleine possibilité de salut pour eux, et la parfaite *suffisance* des secours qui leur sont donnés pour y parvenir. Voilà le système, sur lequel vous dites : « Rien de » tout cela ne fait le sujet de mes peines..... Je ne » vois rien que de juste en tout cela..... Je ne trouve » rien de si surprenant..... » C'est là néanmoins tout ce que je demande; et je ne crois pas que vous

(1) S. Aug. *De dono Persever.* cap. xiv, n. 35 : tom. x.

puissiez

puissiez trouver dans mes paroles un seul mot qui aille au-delà de ce systême. Que si par hasard il m'étoit échappé, contre mon intention, quelque terme qui parût aller plus loin, il faudroit le corriger pour le réduire à ces bornes précises. Encore une fois, tout se réduit à dire que Dieu aimant très-sincèrement tous les hommes, et voulant d'une volonté très-véritable leur salut, il veut néanmoins, par une prédilection ou volonté plus spéciale, le salut de certains hommes choisis. Tout se réduit à dire, que, donnant aux uns des secours très-suffisans afin qu'ils aient la pleine possibilité du salut, et qu'ils soient sauvés s'ils veulent l'être, il va pour les autres jusqu'à leur préparer des moyens de persuasion et de persévérance jusqu'à la fin, en sorte qu'ils veuillent très-certainement tout ce qu'il faut pour être sauvés. Voilà toute la doctrine de saint Augustin. Voilà, selon ce père, le secours *quo*, qu'Adam n'avoit point reçu pour persévérer jusqu'à la fin de son temps d'épreuve, et qui est donné, dans l'état présent, *à ceux qui sont prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his loquor*, dit le saint docteur (1), *qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Cette prédestination est la grâce qui *mène inévitablement et invinciblement la volonté de l'homme* à sa fin. C'est *la grâce par laquelle nous sommes prédestinés; gratia quâ prædestinati sumus.* D'où vient qu'elle nous conduit *inévitablement et invinciblement* à notre fin? Saint Augustin en rend la raison par la prescience divine: *Quia Deus non fallitur, nec vincitur.*

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. XIII, n. 39: tom. X.

Cette grâce n'est point la grâce intérieure actuelle, qui est donnée, *ad singulos actus*, à tous les hommes que Dieu aide. C'est une grâce spéciale qui est réservée *aux seuls prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Entendez de la grâce intérieure et actuelle ce qui est dit ici de cette grâce, vous en dites tout ce qu'ont dit Luther et Calvin ; car vous établissez une grâce si nécessitante, que la nécessité en est inévitable *et* invincible au libre arbitre. De plus vous n'accordez cette grâce qu'aux *prédestinés au royaume de Dieu.* Voilà ce que vous ne pouvez point vous dispenser de dire, selon le texte de saint Augustin, du secours *quo*, si vous le prenez pour la grâce intérieure et actuelle. Mais entendez de la prédestination ce que saint Augustin dit du secours *quo*, tout est aplani. Alors il est vrai de dire que la prescience de Dieu ne peut point être trompée, et que la préparation des moyens de délivrance très-certaine, qu'il donne aux élus, ne peut être ni vaincue ni frustrée de son effet. *Non fallitur, non vincitur Deus.* Voilà l'unique but que saint Augustin s'est proposé dans ses quatre principaux livres contre les Demi-Pélagiens qui nioient la prédestination. Dès que vous admettez la prédilection purement gratuite des uns, sans préjudice de l'amour sincère et effectif pour tous les autres, vous admettez tout ce que saint Augustin a soutenu dans cette controverse. A Dieu ne plaise que je veuille jamais aller plus loin !

Pour la réprobation, on peut la considérer en deux manières. 1° On peut la considérer comme purement négative, c'est-à-dire, comme une pure et simple

non-prédestination. 2° On peut la regarder comme positive et absolue, c'est-à-dire, comme une positive condamnation, et comme une absolue exclusion de la gloire céleste. Suivant la première notion, il est évident que la réprobation de tous les hommes qui sont *appelés* sans être *élus* précède tout démérite. En voici la preuve, tirée de l'aveu même que vous me faites. Vous avouez une prédilection purement gratuite, et un décret que cette prédilection forme en faveur d'un certain nombre d'hommes. Or il est visible que la totalité des hommes ne peut pas être comprise dans ce décret spécial, et que cette prédilection ne peut pas embrasser tout le genre humain. La prédilection ne seroit plus une prédilection, mais elle seroit un amour général, si elle s'étendoit également sur tous les hommes. La volonté spéciale seroit confondue avec la volonté générale : l'élection n'auroit rien de plus particulier que la simple vocation; en un mot, il n'y auroit plus de vocation *secundùm propositum*, comme parle saint Augustin après saint Paul, supposé que tous les *appelés* fussent indifféremment compris dans le décret de l'élection. En ce cas, il n'y auroit qu'une volonté égale et indifférente de Dieu pour sauver tous les hommes; en sorte qu'ils ne seroient distingués que par le démérite des uns et par le mérite des autres. Ce seroit rejeter toute prédestination, comme les Demi-Pélagiens, et nier un dogme que saint Augustin tire de saint Paul, en assurant qu'il est fondé sur une tradition prophétique et apostolique.

Il est vrai que quand saint Augustin parle à Simplicien de l'élection, en tant qu'elle est la récompense



du mérite, il dit que « l'élection ne précède point la » justification, mais que la justification précède l'élec» tion, parce que personne n'est élu qu'autant qu'il » est déjà différent de celui qui est rejeté (1). » Il est vrai qu'il ajoute qu'il ne voit pas comment cette élection peut être faite « avant la création du monde, » si ce n'est par la prescience. » Il est vrai que saint Prosper a parlé à peu près de même, et qu'il veut que la prescience des volontés futures des hommes ait dirigé l'élection divine. Mais il y a une grande différence entre l'élection qui sépare ceux qui méritent d'avec ceux qui déméritent, et la prédestination, qui, précédant tout mérite, prépare les mérites mêmes afin qu'ils assurent la délivrance ou gloire céleste. Pour cette prédestination, saint Augustin dit sans cesse qu'on n'en peut trouver aucune raison de la part des mérites ou démérites des hommes. C'est sur cette prédilection purement gratuite, qu'il s'écrie après l'apôtre : *O profondeur, etc.* C'est làdessus qu'il cite les exemples des enfans auxquels Dieu procure le baptême ou ne veut pas le procurer, *Deo nolente* (2). C'est là-dessus qu'il propose aussi les exemples des hommes que Dieu se hâte d'enlever quand ils sont justes, pour prévenir leur *chute prochaine, imminentem lapsum;* ou qu'il laisse à la fragilité de leur libre arbitre lorsqu'il prévoit qu'ils tomberont. Ces exemples, comme il le remarque, sont décisifs, et montrent une prédilection indépendante de tout mérite ou démérite futur. Voilà ce qui

(1) *De div. Quæst. ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 5, 6 : tom. VI. — (2) *Epist.* CCXVII, *al.* CVII, *ad Vitalem,* cap. VI, n. 19 : tom. II. *De Corrept. et Grat.* cap. VIII, n. 18, 19 : tom. X.

fait dire à saint Augustin en parlant de tous les justes non-prédestinés : « Ils n'ont jamais été tirés de la » masse de perdition..... Ils n'étoient pas d'entre » nous (1), etc. » Toutes ces expressions ne signifient point que ces hommes ne sont pas réellement justes pour un temps ; car saint Augustin assure que dans ce temps-là ils sont tellement justes, que s'ils mouroient en cet état ils recevroient sans doute la gloire céleste comme la récompense de leur justice. Ces expressions signifient donc, non pas qu'ils ne sont point tirés de la masse des enfans d'Adam condamnés à l'enfer pour le péché originel, mais seulement qu'ils ne sont point tirés de la masse générale de ceux, qui, faute de prédestination, ne parviendront point à la gloire céleste, quoiqu'ils aient des secours très-suffisans pour y arriver s'ils le veulent. Tout se réduit à dire que les *appelés* ne sont pas *élus*, et qu'il n'y a que les seuls prédestinés qui entrent dans le décret de la prédestination. Ce n'est pas que les autres n'aient en leur faveur une volonté très-sincère et très-effective de Dieu, qui leur donne par des secours très-suffisans la pleine possibilité du salut ; mais ils n'ont pas en leur faveur cette volonté spéciale et prédestinante qui prépare avec certitude les moyens de la délivrance des autres. En un mot, ces expressions signifient seulement que les hommes *appelés*, sans être *élus*, sont dans une espèce de réprobation purement négative, en ce qu'ils ne sont pas prédestinés. Mais comme cette prédestination ne prépare les moyens que par la simple prescience,

(1) *De Corrept. et Grat.* cap. VII, n. 16. *De bono Persever.* cap. VIII, n. 19 : tom. X.

et que la certitude de ces moyens vient, non de leur nature nécessitante, mais de l'infaillibilité avec laquelle Dieu prévoit que ces moyens feront vouloir le bien à ces hommes, il s'ensuit que ces hommes, en correspondant librement à ces grâces, *rendront leur élection certaine* (1); parce qu'en effet leur élection, quoique très-infailliblement préparée par la prescience divine, ne s'accomplit en la façon prévue que par leur très-libre consentement. Il s'ensuit aussi que les *appelés*, nonobstant leur réprobation purement négative, c'est-à-dire, quoiqu'ils soient non-prédestinés, ont le salut néanmoins entièrement dans la main de leur conseil; en sorte que leur non-prédestination ne diminue en rien leur plein pouvoir d'être sauvés, et qu'ils ne sont exclus du salut que par le seul refus de leur libre arbitre, que Dieu prévoit simplement.

Pour la réprobation positive, elle est un juste jugement de condamnation, que Dieu ne prononce jamais que sur les démérites de l'homme qui a rejeté librement le salut, quoiqu'il fût dans ses mains. En ce sens, la réprobation est uniquement fondée sur la prévision des démérites. Dieu ne condamne jamais, comme dit saint Augustin (2), les hommes qu'à cause qu'il « ne leur a pas ôté leur libre arbitre, *pour le* » bon ou mauvais usage, duquel ils sont très-juste» ment jugés. » Il condamne ceux « qui se fraudent » eux-mêmes du grand et souverain bien. » Il tourne sa puissance contre ceux *qui ont méprisé sa miséricorde dans les dons* de sa grâce.

Voilà, si je ne me trompe, mon cher Père, le

(1) *II Petr.* I. 10. — (2) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X.

système dans lequel vous ne trouvez « aucun sujet » de peine,..... rien que de juste,..... rien de si sur» prenant..... En voilà, dites-vous, plus qu'il n'en » faut pour justifier la justice et la bonté de Dieu. » En suivant ce système, vous remplissez dans toute la rigueur de la lettre tout ce que saint Augustin a soutenu contre les Demi-Pélagiens. Il est facile de démontrer dans ses livres d'un bout à l'autre, qu'il ne va jamais plus loin ; et ce système bien compris, avec tous ses adoucissemens, suffit *pour justifier la justice et la bonté de Dieu*, comme vous le dites très-bien.

Pour les prétendus disciples de saint Augustin, ils veulent que Dieu ne tire de la masse de perdition condamnée pour le péché originel, que les seuls prédestinés; qu'il n'y ait aucun autre secours médicinal dans l'état présent, que le seul secours *quo*, qui *n'est point laissé au libre arbitre*, qui ne peut être *ni mérité ni perdu*, et auquel *les volontés ne peuvent résister*, parce qu'il n'y a point de plus grande nécessité que celle qui est *inévitable et invincible*. Ils veulent que tout homme, même juste, qui n'a pas ce secours *quo* précisément pour l'acte surnaturel commandé, dans le moment où le commandement le presse, ne puisse non plus s'empêcher de violer le commandement, selon la comparaison de saint Augustin (1), que « personne ne peut naviger sans na» vire, parler sans voix, marcher sans pieds, et voir » sans lumière. » Je ne m'étonne nullement que ceux qui sont attachés à un tel système ne puissent répondre rien d'intelligible aux libertins, ni même aux

(1) *De Gest. Pelag.* cap. 1, n. 3 : tom. x.

ames tentées de murmure et de désespoir. L'histoire très-curieuse et très-remarquable que vous me racontez fait voir combien ils sont dans l'impuissance *de justifier la justice et la bonté de Dieu*, et de dire avec saint Augustin : « Les commandemens ne sont » point tyranniques. » Une prédestination qui n'est qu'une prédilection pour les uns sans préjudice de l'amour très-sincère pour tous les autres, et laquelle se borne à ne donner pas aux uns la surabondance qu'elle prépare aux autres, sans diminuer rien de la parfaite suffisance à ceux-ci, laisse tout le genre humain avec le salut dans les mains de son propre conseil, en sorte que la perte d'un chacun d'eux ne vient que de son libre arbitre rebelle à la grâce : *Perditio tua ex te, Israel* (1). Leur non-prédestination ne leur a ôté rien d'effectif pour un très-parfait pouvoir de se sauver. Mais une prédestination qui ne prépare à aucun homme dans l'état présent que le seul secours *quo*, et qui ne le donne, au moins pour la persévérance finale, qui est le coup décisif, qu'aux seuls prédestinés, laisse tout le reste des hommes, même des justes non élus, dans la même impuissance de persévérer dans ce moment décisif où tout homme se trouve *de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière*. Voilà une doctrine qui mène tout droit au désespoir, et par conséquent au libertinage le plus incorrigible. Pour remédier à ces maux, allez dire à un homme que cette impuissance de faire le bien et de résister au mal, est une juste punition du péché originel ; il vous répondra que nul de

(1) *Osee*. XIII. 19.

ceux que Dieu punit ainsi ne peut ni ne doit résister à cette punition divine et inévitable. Dites-lui qu'il a la grâce pour l'acte surnaturel qui lui est commandé; il vous répondra : Si je l'ai, je ferai l'acte avec une nécessité inévitable et invincible; pourquoi craignez-vous que j'évite ce qui est inévitable, et que je vainque ce qui est invincible? Représentez-lui que la grâce n'est point nécessitante, et que la concupiscence aussi ne l'est pas, quoique l'une détermine la volonté inévitablement et invinciblement au bien, comme l'autre la détermine au mal; il rira de cette subtilité puérile, qui est si indigne du profond sérieux d'une telle question. Il vous répondra avec moquerie et indignation : Eh! quelle nécessité peut être plus forte que celle qui prévient inévitablement, et qui détermine invinciblement ma volonté, tantôt au bien et tantôt au mal? N'avouez-vous pas vous-même qu'il est nécessaire que ma volonté suive toujours tout ce qui la délecte le plus? N'est-ce pas là ce que vous n'avez point de honte d'attribuer à saint Augustin? Ai-je besoin d'aucun autre principe pour m'autoriser dans une liberté épicurienne? On n'a qu'à mettre d'un côté le plus grand docteur du parti, et de l'autre une personne qui n'a que le sens commun avec ce principe, dont elle se prévaudra en faveur de son libertinage; plus le docteur sera habile, plus il sera confondu, et honteux des réponses absurdes auxquelles il sera réduit.

Mais j'abuse de la patience d'un malade. Pardon, mon cher Père. Je suis avec vénération tout à vous sans réserve.

LETTRE IV.

SUR LE MÊME SUJET.

A Cambrai, 8 mars 1709.

J'ai envoyé à M. Dupuy un petit écrit, mon révérend Père. Cet ami vous le communiquera dès qu'il pourra vous voir à Paris, ou qu'il sera libre de vous aller voir dans votre solitude. J'espère que cet écrit servira à nous mettre d'accord, et à vous faire approuver ce que saint Augustin enseigne.

Je ne connois rien du P. Malebranche sur cette matière, que son système de la grâce; mais dans ce petit ouvrage, il ne justifie l'inefficacité de la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes, que par une impuissance qui vient de la simplicité des voies de Dieu, et des bornes du cerveau de Jésus-Christ. C'est ce qui est nouveau dans l'Eglise, éloigné de toute théologie, et indigne de Dieu. Si néanmoins ce sentiment vous contente, je suppose *volontiers* que je ne le connois pas assez bien.

Permettez-moi d'ajouter ici que Dieu permet peut-être l'augmentation de vos peines, parce que vous cherchez un peu trop un appui et une certitude, au lieu que Dieu veut vous éprouver et purifier par l'incertitude. Vous seriez bien plus en paix si vous raisonniez moins, et si vous laissiez tomber toutes vos

réflexions pour vous livrer simplement à Dieu. La tentation vient par le raisonnement; c'est en ne raisonnant point que vous vous en délivrerez. La tentation vient par l'inquiétude sur ce qui vous touche; elle s'appaisera en vous occupant alors de Dieu seul. Essayez, je vous supplie, ce remède, et donnez-moi de vos nouvelles. Cependant je ne cesserai point de prier pour vous. Faites de même pour moi, et comptez que je suis tout à vous avec vénération et tendresse.

LETTRE V.

SUR LE MÊME SUJET.

Je suis persuadé, mon révérend Père, que nous sommes tellement d'accord sur le point essentiel, que les choses déjà accordées suffisent pour nous accorder sur celles dont nous ne convenons pas encore.

1° Vous admettez la prescience infaillible de Dieu pour toutes nos volontés futures.

2° Vous admettez aussi sans peine une prédilection de Dieu pour un certain nombre d'*hommes*, sans préjudice de la dilection très-sincère en vertu de laquelle il donne à tous les autres des secours très-suffisans pour rendre leur salut possible. Voilà les deux points que vous m'accordez. Vous m'en demandez un troisième que voici.

Vous voulez qu'un certain nombre de ces hommes, auxquels Dieu donne sans prédilection *des secours* très-suffisans, se sauvent par le secours de ces grâces si suffisantes qui leur rendent le salut si parfaitement possible. Pourquoi, dites-vous, arriveroit-il que de tant d'hommes à qui il ne manque rien pour pouvoir se sauver, aucun ne se sauvât jamais; et si le défaut de prédestination est un obstacle invincible à leur salut, d'où vient que Dieu, qui veut avec tant de

bonté les sauver tous, ne veut pas lever cet obstacle? Voici mes réponses, que je tire des deux propositions que vous m'accordez.

1° Je veux bien vous abandonner toute inégalité de secours entre les prédestinés et ceux qui ne le sont pas. Je veux bien supposer une grâce commune et égale pour tous les hommes, comme saint Augustin semble l'avoir bien voulu supposer en écrivant à Simplicien. Dans cette supposition, que je fais ici sans conséquence, la prédestination pourroit encore rester toute entière, puisque la prédestination, selon saint Augustin, ne consiste qu'en deux points, savoir la prédilection et la prescience divine. Dans cette supposition, Dieu pourroit encore aimer quelques hommes plus que tous les autres, leur vouloir un plus grand bien, et vouloir s'assurer de les y faire parvenir. Dieu pourroit aussi se servir de sa prescience pour faire en sorte qu'une certaine grâce commune et égale pour tous persuaderoit ceux-ci, quoiqu'elle ne persuadât point les autres. Ainsi, dans cette supposition d'une grâce générale et égale donnée à tous dans les mêmes dispositions au dedans et les mêmes circonstances au dehors, je trouve encore la prédestination que je cherche, et qui ne consiste que dans la prédilection et dans la prescience. Vous m'avez accordé la prédilection sans préjudice de la dilection sincère. Vous m'avez accordé aussi la prescience infaillible. Vous ne pouvez donc plus rejeter la prédestination, que je borne à ces deux points. Dans cette supposition, la prédestination n'est ni un secours intérieur de grâce, ni une cause réelle qui influe dans le salut des hommes

prédestinés. Sans la prédestination un homme a tous les secours les plus suffisans et la plus parfaite possibilité du salut. Le salut n'est pas plus prochainement possible au prédestiné qui se sauve, qu'au non-prédestiné qui ne se sauve pas. La non-prédestination n'est la privation d'aucun secours réel de grâce, puisque nous supposons que les uns et les autres ont la même grâce générale sans ombre de distinction. La différence de l'événement entre ces deux sortes d'hommes, ne vient ni du principe de la prédilection de Dieu pour les uns, puisqu'on suppose que cette prédilection n'opère aucune inégalité de grâce entre eux; ni de la prescience, puisque ce n'est point la prescience qui fait que les hommes veulent ni le bien ni le mal, mais qu'au contraire c'est la détermination libre des volontés des hommes qui règle la prescience; en sorte que cette prescience, comme saint Augustin l'assure, n'influe pas plus sur nos volontés futures, que le souvenir d'un particulier influe sur nos volontés passées. Dans cette supposition, que vous ne pouvez pas nier, puisqu'elle ne contient que les deux points que vous avez déjà accordés, voilà une prédestination tellement certaine, qu'aucun prédestiné ne périt, et qu'aucun non-prédestiné ne se sauve. Il faut donc que vous admettiez, comme moi, ce qui vous paroît faire une si grande difficulté.

2° Vous demandez d'où vient que nul de ces hommes qui ont le salut *dans la main de leur conseil,* et qui peuvent aussi prochainement que les prédestinés mêmes se sauver, puisqu'ils ont précisément la même grâce, ne se sauvent pourtant jamais. Je vous réponds que ce qui empêche leur salut n'est

point leur non-prédestination. Avec cette non-prédestination ils ont une grâce entièrement égale à celle des prédestinés qui se sauvent ; le défaut de prédilection ne les prive d'aucun secours réel. Quoiqu'ils soient moins aimés que les autres, ils ne sont pas moins secourus par la grâce. La prescience même, par laquelle Dieu voit leur infidélité en même temps que la fidélité des prédestinés, ne leur nuit en rien de réel ; car cette prescience, comme je l'ai déjà remarqué, ne contribue en rien à leur infidélité ; et c'est au contraire leur infidélité, qui, étant future par leur seul libre arbitre, se présente à la prescience de Dieu. Les hommes non-prédestinés ne manquent donc d'aucun secours réel que les prédestinés reçoivent ; et il n'èst pas permis de demander comment est-ce que Dieu veut sincèrement qu'ils se sauvent, puisqu'il les prive de la prédestination sans laquelle ils ne sauroient être sauvés. La prédestination ne consiste que dans deux choses jointes ensemble : l'une est une prédilection qui n'agit point sur les volontés, et qui ne donne aucune grâce au-dessus de la générale ; en un mot, le salut n'est pas plus possible avec cette prédilection que sans elle, et sans elle le salut est aussi possible que quand on l'a. L'autre chose qui entre dans la prédestination est la prescience. Or la prescience ne donne rien au prédestiné, et ne prive de rien celui qui n'est pas prédestiné. Il est vrai que sans cette prescience du salut futur d'un homme, il est impossible que cet homme soit sauvé ; mais ce n'est qu'une impossibilité purement *conséquente*, comme celle qui fait qu'il est impossible qu'une chose ne soit pas arrivée

autrefois quand je me souviens de l'avoir vue en son temps. Il ne faut donc que bien entendre la prédestination, et que la réduire aux deux seules choses dont elle est composée, pour conclure que la non-prédestination ne rend nullement le salut impossible aux non-prédestinés, et qu'elle ne leur diminue même en rien la possibilité du salut qui leur est commune avec les prédestinés. Vous n'avez qu'à dire de la prescience ce que vous dites de la *prédestination*, pour sentir combien votre objection est facile à résoudre. En un sens de nécessité purement *conséquente*, il est vrai de dire que nul homme ne peut être sauvé si son salut n'est pas prévu de Dieu comme futur : en voudriez-vous conclure que la prescience de la perte d'un grand nombre d'hommes rend leur salut impossible, et leur damnation nécessaire?

3° Allons plus loin, et faisons une autre *supposition*, qui est de nous représenter Dieu voulant le salut de tous les hommes d'une volonté égale et conditionnelle, sans en prédestiner aucun. Dans cette supposition, Dieu dit en lui-même : Je les aime tous également; je leur donne à tous le même secours de grâce; je les sauverai tous, si tous y correspondent par leur libre arbitre. Je les condamnerai *tous, si* tous y résistent par leur libre arbitre. Enfin si les uns y correspondent, et si les autres n'y correspondent pas, je récompenserai dans le ciel ceux qui se trouveront y avoir correspondu, et je punirai dans l'enfer ceux qui auront refusé d'y correspondre. Dans cette supposition, il n'y auroit aucune prédestination, faute de prédilection pour les uns au-dessus des autres.

tres. Mais il resteroit une pure et simple prescience de la fidélité future des uns et de l'infidélité future des autres. Je soutiens néanmoins que dans ce système toute votre difficulté réelle resteroit, et qu'on pourroit faire encore votre objection. On pourroit dire: D'où vient que Dieu n'a pas donné à tous un certain degré de grâce qu'il voit dans les trésors infinis de sa puissance, et avec lequel il prévoit par sa prescience infaillible qu'il assureroit le salut de tous les hommes sans exception ? Il est impossible d'être sauvé sans la prescience de Dieu ; nul ne peut être sauvé si Dieu ne prévoit qu'il le sera : pourquoi donc Dieu, qui veut sincèrement, dit-on, sauver tous les hommes, en laisse-t-il un si grand nombre dont le salut n'est pas compris dans sa prescience, et qui par conséquent ne peuvent pas être sauvés ? Vous ne pouvez pas désavouer, mon révérend Père, que cet argument ne conserve encore toute sa force contre vous, après que vous aurez supprimé toute prédestination. Le salut de chaque homme est impossible, sans une prescience de la part de Dieu que cet homme sera sauvé. Ainsi sans prescience, comme sans prédestination, son salut ne peut jamais être futur. L'unique solution que vous puissiez donner à cette objection, c'est de dire que la simple prescience ne fait rien au salut, ni pour le procurer, ni pour l'empêcher; que la prescience présuppose, pour ainsi dire, son objet futur, sans contribuer à le rendre tel, et que la nécessité qui en résulte n'est que purement *conséquente*; mais qu'au contraire la prédestination est une volonté de Dieu qui décide, qui prépare, qui arrange, et sans l'arrangement de la-

quelle il est impossible que le salut d'aucun homme arrive jamais. Ma réponse se réduit à ce que j'ai déjà établi. La prédestination n'est qu'un composé de la prédilection et de la prescience. Nous avons déjà vu que la prédilection seule n'opère rien, ni comme cause efficiente sur la volonté, ni comme cause distributive de certaines grâces, puisque, suivant notre supposition, Dieu, nonobstant cette prédilection pour les uns, ne leur donne que la même *grâce* précisément qu'il donne à tous les autres. Ce n'est donc pas la prédilection d'un tel homme qui assure son salut, puisqu'elle ne lui donne rien pour l'assurer plus qu'aux autres qui périssent; mais c'est la prescience qui se joint à la prédilection pour lui assurer le salut de certains hommes. Toute la sûreté de l'événement futur vient de cette prescience. Or la prescience ne peut jamais produire qu'une nécessité purement *conséquente*, soit qu'elle se trouve jointe à une prédilection en faveur de quelques hommes, soit qu'elle se trouve sans prédilection. Il est donc évident que dans les deux systêmes, l'un de la prédestination, l'autre de la simple prescience sans prédestination, il n'y a jamais qu'une nécessité purement *conséquente*, qui n'ôte ni aux hommes qui se sauvent le pouvoir prochain de se perdre, ni à ceux qui se perdent le pouvoir prochain de se sauver. Vous convenez qu'il y a une prédilection outre la prescience. Vous êtes donc obligé, tout autant que moi, de répondre à l'objection, puisque vous n'admettez pas moins que moi les deux parties qui composent la prédestination. De plus, quand même vous voudriez supprimer la prédilection que vous

admettez, et par conséquent anéantir toute prédestination, vous n'auriez pas moins besoin que moi de répondre à votre argument, puisque c'est la prescience seule et non la prédilection qui fait toute la difficulté dont vous êtes en peine, savoir, celle de la certitude inévitable de l'événement futur. Je serai toujours en droit de répondre mot pour mot sur la prédestination tout ce que vous répondrez sur la prescience. Vous n'avez qu'à voir ce que saint Augustin dit des *élus*. Il les nomme sans cesse *præsciti*, et il met toujours la certitude de leur salut dans l'infaillibilité de la prescience divine.

4° Vous voudriez au moins qu'il y eût un certain nombre d'hommes non-prédestinés qui parvinssent au salut, afin qu'il parût par leur exemple qu'on peut se sauver et qu'on se sauve en effet sans prédestination ; alors vous seriez consolé par les non-prédestinés qui peut-être se sauveront. Ainsi vous mettriez trois classes d'hommes. Les premiers seroient les saints prédestinés ; les seconds, les saints non-prédestinés ; et les derniers, les non-prédestinés qui périssent ; mais permettez-moi de vous représenter mes difficultés. 1° Où trouvez-vous ces saints non-prédestinés ? En voyez-vous quelque trace dans la tradition ? Est-il permis d'avancer un système si nouveau et si inconnu aux anciens ? *Nova sunt quæ dicitis, etc.* 2° Ce tempérament ne lève point la difficulté : on reviendra toujours à vous dire que Dieu a prévu que les saints non-prédestinés se sauveroient avec une telle grâce ; qu'il a eu pour eux la bonne volonté de la leur donner précisément telle qu'il la prévoyoit convenable pour assurer leur salut ; qu'il

ne l'a point fait au hasard, d'une façon aveugle et indifférente ; qu'il a prévu et qu'il a voulu que leur salut en fût lá suite. On ne manquera pas d'ajouter que Dieu a vu de même la grâce précise qui auroit sauvé pareillement les autres hommes non-prédestinés qui périssent, et qu'il n'a pas voulu la leur donner. Voilà, vous dira-t-on, la prescience et la prédilection qui étant jointes ensemble font une prédestination complète. Ainsi votre système rassemble les défauts et les inconvéniens des deux extrémités opposées. D'un côté, on vous soutiendra que vos saints non-prédestinés ont une prédestination véritable, puisqu'ils ont une prescience de Dieu jointe à une bonne volonté spéciale de leur donner la grâce précise qu'il prévoit convenable pour les sauver : *Quomodo scit congruere, etc.* C'est ce qui vous doit paroître dur à l'égard des autres hommes non-prédestinés, qui périssent par le refus d'une pareille grâce, sans laquelle il est impossible qu'ils soient jamais sauvés. D'un autre côté, vous ne pouvez pas dire que certains hommes se sauvent étant privés de toute prédestination, sans énerver le dogme de la prédestination même. La tradition est toute contraire à cette nouveauté. Si certains hommes se sauvoient sans prédestination, ils se discerneroient *eux-mêmes*. En ce cas, les plus grands saints, comme la sainte Vierge, saint Jean-Baptiste, les apôtres, etc. seroient discernés par une élection purement gratuite ; mais les saints d'un ordre inférieur, qui se seroient sanctifiés sans prédestination, se seroient discernés eux-mêmes. Ils pourroient dire : Quoique Dieu ne nous ait pas prédestinés, comme ces saints privilégiés,

nous n'avons pas laissé néanmoins de parvenir sans ce privilége à la même fin. Ce système rassemble les inconvéniens que vous sentez dans les deux autres.

5° Vous me demanderez encore comment il se peut faire que de tant de milliers d'hommes qui ont reçu des grâces très-suffisantes pour leur rendre le salut pleinement possible, il n'y en a jamais aucun qui use d'un pouvoir si complet, et qui parvienne à ce salut, qu'ils ont tous, pour ainsi dire, *dans la main de leur conseil*. Je vous réponds que la cause de leur infidélité à ces grâces n'est autre que leur libre arbitre ; qu'il ne faut point remonter plus haut que leur volonté ; et qu'il ne faut pas s'étonner que nul de ces hommes ne se sauve point, puisque Dieu voit par sa prescience infaillible qu'aucun d'eux ne voudra faire ce qui dépend de lui pour se sauver. Vous reviendrez peut-être encore à me demander d'où vient qu'un si prodigieux nombre d'hommes, comme de concert, refusent de se servir d'un pouvoir si complet : et je ne puis vous en donner aucune autre cause ni source que leur libre arbitre que Dieu leur laisse. Pour expliquer ceci, permettez-moi de faire une parabole : Un roi offre à dix millions de ses sujets une récompense avec tous les moyens pour la gagner. Ce prince est prophète : il prévoit infailliblement, par l'esprit de prophétie, qu'il n'y aura, parmi ces dix millions d'hommes, pas même un seul homme qui veuille se donner la peine nécessaire pour remporter le prix offert, et que cette multitude innombrable s'en privera par sa mauvaise volonté, qui sera néanmoins très-libre. Il voit seulement cent

mille hommes qui se détermineront autrement, et qui remporteront le prix négligé par ceux-ci. Ce prince prophète voit infailliblement cet événement futur sans y avoir aucune part. Il ne produit nullement cette mauvaise volonté future de tant d'hommes. Il ne la voit qu'à cause que tous ces hommes parfaitement libres de gagner le prix offert, se détermineront eux-mêmes, malgré lui, à ne le pas vouloir : il voit cet événement futur sans y contribuer, *comme* je vois une campagne, que mes yeux regardent, sans l'avoir faite ; comme ma mémoire me rappelle les actions passées d'autrui, où je n'ai eu aucune part ; et comme le sens commun me fait prévoir, sur des vraisemblances très-fortes, certaines actions futures de mon prochain, dont je voudrois le détourner. L'unique différence qui est entre la prévoyance de Dieu et la mienne, est que la sienne est infaillible, et que la mienne peut faillir. Du reste, sa prévoyance n'influe pas plus que la mienne sur son objet futur. La comparaison du prince prophète est très-propre à faire entendre combien la prévoyance de Dieu est infaillible sans être cause de ce qu'elle prévoit. Ne dites point que c'est la prévoyance du prince prophète qui est cause que tant de millions d'hommes, comme de concert, refusent de gagner le prix qu'il leur offre. Ne demandez point d'autre raison de ce refus si universel, que leur volonté libre, et mal disposée par son propre choix. Mais dès que vous avez supposé que ce prince prophète a prévu infailliblement que ces dix millions d'hommes ne voudront pas gagner son prix, que cent autres mille hommes gagneront, il ne vous est plus permis de vouloir sup-

poser qu'il y aura quelques hommes au-delà des cent mille prévus qui voudront gagner cette récompense. Ce n'est nullement à ce prince, mais à ces hommes innombrables, que vous devez demander pourquoi est-ce qu'ils sont tous comme d'accord pour ne vouloir pas ce qu'il ne tient qu'à eux de vouloir. Pour le prince, il les prévient, il les excite, il les exhorte, il leur donne tous les secours dont ils ont un vrai besoin pour pouvoir remporter le prix qu'il leur promet : il ne tient nullement à lui ; il ne tient qu'à eux : mais étant pleinement libres de vouloir ou de ne vouloir pas, ils choisissent de ne point vouloir. Le prince qui est prophète ne fait que prévoir infailliblement leur mauvaise volonté future. Or il est évident que dès qu'il la voit par une prévoyance prophétique, on ne peut plus supposer qu'elle n'est pas future, puisque cette prévoyance ne peut pas être fautive. Ce seroit se contredire visiblement, et renverser sa propre supposition, que de supposer d'un côté que le prince prophète voit le refus futur de tous ces hommes, et que de supposer de l'autre côté que ce refus infailliblement prévu n'arrivera jamais pour une partie de ces gens-là. Il ne reste qu'à changer simplement les noms, et qu'à dire de la prescience infaillible de Dieu, ce que vous êtes obligé de dire de celle de ce prince prophète. Elle voit d'une façon toute nue et purement spéculative ce que le libre arbitre de tous ces hommes décidera ; comme mes yeux regardent un tableau que je n'ai pas fait, ou comme je me souviens d'une action d'autrui, ou bien, pour revenir à notre comparaison, comme le prophète prévoit une faute et un malheur de son

prochain, qu'il ne peut empêcher par toutes ses offres.

6o Quand on embrasse dans toute son étendue le plan de la prédestination, il n'y a que deux points qui doivent nous étonner. Le premier est que Dieu, qui aime sincèrement tous les hommes, pour les conduire à leur dernière fin, savoir, leur salut, ne donne pas à tous sans exception ce qu'il donne aux seuls *élus*, savoir, une grâce qu'il voit convenir pour assurer le salut de chacun d'eux; *quomodo scit congruere*, etc. Dieu tient ces grâces dans les trésors de sa puissance; il les voit distinctement : s'il les donnoit, tous sans exception seroient sauvés. Il ne veut pas les donner, quoiqu'il donne à tous des grâces très-suffisantes, avec lesquelles ils auront la pleine et parfaite possibilité du salut, dont ils ne voudront pas se servir. Le second point est que Dieu préfère d'une façon purement gratuite les uns aux autres pour les grâces congrues ou assaisonnées; *quomodo scit congruere*, etc. Ces grâces, si vous voulez, sont au même degré que celles des hommes non-prédestinés; elles ne sont pas plus fortes, elles ne donnent point plus de facilité : en un mot, je veux bien supposer qu'elles sont entièrement les mêmes quant à leur degré ou force, quant aux circonstances extérieures, et même quant à la tentation qui est à vaincre au dedans. Mais Dieu prévoit que cette même grâce, qui fera vouloir Jacques par le seul choix de son libre arbitre ainsi prévu et aidé, ne fera point vouloir Antoine par le choix de son libre arbitre qui résistera librement à cet attrait et à ce secours. Dieu, en prévoyant que cette grâce sauvera l'un et ne sau-

vera pas l'autre, la donne également à tous les deux avec une dilection qui paroît très-inégale. D'où vient que Dieu aime plus l'un que l'autre par cet amour si gratuit et si prévenant? C'est sur ces deux points que l'Eglise dit, après saint Paul et avec saint Augustin : *O altitudo!* etc.

7° Pour moi, dans cette incertitude, je ne puis trouver aucun repos que dans l'amour de préférence de Dieu à moi. Je sais que le nombre des non-prédestinés est incomparablement plus grand que celui des prédestinés. Ainsi, toutes les fois que je m'arrêterois aux vraisemblances humaines, surtout en rappelant le souvenir de mes infidélités, il y auroit à parier cent contre un, que je ne me trouverois point du petit nombre des prédestinés. L'incertitude seule doit suffire pour causer le plus intolérable tourment quand il s'agit d'une décision telle que celle du salut éternel. On en peut juger par les inquiétudes mortelles d'un homme qui tireroit au billet pour être pendu, avec une apparence cent fois plus grande de l'être que de ne l'être pas. Dans cette terrible incertitude pour le salut éternel, qui est-ce qui peut calmer mon cœur? Sera-ce la certitude de la volonté sincère de Dieu pour me sauver? Eh! ne vois-je pas que la multitude innombrable périt nonobstant cette sincère volonté? Quoi donc? Sera-ce la prédestination? Il y a à parier cent contre un que je n'y suis pas compris. Sur quoi donc me rassurerai-je? ou bien serai-je tranquille et content, à la veille d'une décision, non-seulement si incertaine, mais encore si vraisemblablement malheureuse pour mon éternité? Encore une fois, sur quoi est-ce que je fonde le repos de mon

cœur? Si c'est sur mon salut, c'est sur le sable mouvant, non par l'incertitude des promesses de Dieu, mais par l'incertitude qui vient de ma propre fragilité. Puis-je appaiser mon cœur, puis-je respirer, puis-je vivre, si je ne m'appuie que sur une espérance si incertaine de ma part, quoique très-certaine de la part de Dieu? Sera-ce l'incertitude qui nourrira mon cœur? Eh! c'est elle qui le rongeroit. De quoi donc puis-je vivre, comme *suspendu par un cheveu* au-dessus de l'abîme de l'enfer? Je puis m'étourdir, m'enivrer, me mettre dans une espèce de délire, et goûter une joie de frénétique dans cette horrible situation; mais je ne puis être mis dans une véritable paix que par un amour de préférence de Dieu à moi, qui soit indépendant de mon incertitude. Si je n'aimois Dieu que pour mon salut, ce salut si incertain ne pourroit pas me mettre en paix : plus je le voudrois, plus je serois troublé par son incertitude. Ma paix ne viendra donc que d'un amour qui m'attache à Dieu indépendamment même de la récompense, quoique je la désire, et la demande en tout état, selon la volonté très-expresse de Dieu.

LETTRE

A M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS,

SUR LA LECTURE

DE L'ÉCRITURE SAINTE

EN LANGUE VULGAIRE.

LETTRE

DE M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS

A FÉNÉLON.

Oserois-je, Monseigneur, vous demander *quelle est* la pratique que vous suivez, et quel est l'usage que vous avez trouvé dans votre diocèse, au sujet de la lecture de l'Ecriture sainte, et particulièrement du nouveau Testament, en langue vulgaire?

Je suis, Monseigneur, avec bien du respect, votre, etc.

Guy, *évêque d'Arras.*

Le 1er février 1707.

LETTRE

SUR LA LECTURE

DE L'ÉCRITURE SAINTE

EN LANGUE VULGAIRE.

Puisque vous souhaitez, Monseigneur, que je vous dise ma pensée sur la lecture du texte sacré pour les laïques, je vais le faire avec toute la vénération et toute la déférence que vous méritez.

I. Je crois qu'on s'est donné en nos jours une peine inutile pour prouver ce qui est incontestable, savoir, que les laïques lisoient les saintes Ecritures dans les premiers siècles de l'Eglise. Pour s'en convaincre, il ne faut qu'ouvrir les livres de saint Chrysostôme. Il dit, par exemple, dans sa Préface sur l'Epître aux Romains, qu'il *ressent une vive douleur* de ce que beaucoup de fidèles n'entendent pas saint Paul *comme il le faudroit*, et de ce que l'ignorance de quelques-uns va jusqu'à *ne savoir pas le nombre de ses Epîtres :* il ajoute que ce désordre vient *de ce qu'ils ne veulent pas avoir assidument ses écrits dans leurs mains :* il ajoute que l'ignorance des saintes Ecritures est « la source de la contagion des hérésies, et de la » négligence dans les mœurs. Ceux, dit-il, qui ne » tournent pas les yeux vers les rayons des Ecritures, » tombent nécessairement dans des erreurs et dans

» des fautes fréquentes. » Tout ce discours regarde les laïques, qui écoutoient les sermons de ce Père. Saint Jérôme parlant à Læta sur l'éducation de sa petite-fille (1), dit que quand cette enfant *commencera à être un peu plus grande*, il faut que ses parens ne la trouvent que dans le « sanctuaire des Ecritures, » consultant les prophètes et les apôtres sur ses noces » spirituelles. » Il ajoute : « Qu'elle vous rapporte » tous les jours son ouvrage réglé, qui sera un re- » cueil des fleurs de l'Ecriture; qu'elle apprenne le » nombre des versets grecs, et qu'ensuite elle s'in- » struise sur l'édition latine. » Il veut que cette jeune fille « aime les livres sacrés au lieu des pierreries et » des étoffes de soie;.... qu'elle apprenne les Psau- » mes;... qu'elle s'instruise dans les Proverbes de Sa- » lomon sur la règle de la vie; qu'elle s'accoutume » dans l'Ecclésiaste à fouler aux pieds les choses » mondaines; que dans le livre de Job elle suive les » exemples de courage et de patience; qu'elle passe » aux Evangiles pour ne les laisser jamais sortir de » ses mains; qu'elle se remplisse avec une ardente » soif des Actes des Apôtres et de leurs Epîtres;.... » qu'elle apprenne par cœur les Prophètes, les sept » premiers livres de l'Ecriture, ceux des Rois et des » Paralipomènes, avec ceux d'Esdras et d'Esther; » qu'elle n'apprenne qu'à la fin et sans péril le Can- » tique des Cantiques, de peur que si elle le lisoit au » commencement, elle ne fût blessée, ne compre- » nant pas sous ces paroles charnelles le cantique des » noces spirituelles » de l'Epoux sacré. Il est visible que saint Jérôme ne prétendoit point violer par ce

(1) *Epist.* LVII : tom. IV, part. 2.

plan d'éducation la discipline de l'Eglise de son temps, et qu'au contraire il ne faisoit que suivre dans ce plan l'usage universel pour l'éducation des filles chrétiennes. Que si ce Père vouloit qu'une très-jeune fille apprît ainsi toutes les saintes Ecritures, et les sût presque toutes par cœur, que ne doit-on pas conclure pour tous les hommes d'un âge mûr, et pour toutes les femmes d'une piété et d'une discrétion déjà éprouvées? D'ailleurs en ces temps-là les saintes Ecritures, et même toute la liturgie, étoient en langue vulgaire : tout l'Occident entendoit le latin dans lequel il avoit l'ancienne version de la Bible, que saint Augustin nomme *la vieille Italique :* l'Occident avoit aussi la liturgie dans la même langue, qui étoit celle de tout le peuple. Pour l'Orient, c'étoit la même chose; tous les peuples y parloient le grec; ils entendoient la version des Septante et la liturgie grecque, comme nos peuples entendroient une version française. Ainsi, sans entrer dans aucune question de critique, il est plus clair que le jour que tout le peuple avoit dans sa langue naturelle la Bible et la liturgie; qu'on faisoit lire la Bible aux enfans pour les bien élever; que les saints pasteurs leur expliquoient de suite dans leurs sermons les livres entiers de l'Ecriture; que ce texte étoit très-familier aux peuples; qu'on les exhortoit à le lire continuellement; qu'on les blâmoit d'en négliger la lecture; enfin qu'on regardoit cette négligence comme la source des hérésies et du relâchement des mœurs. Voilà ce qu'on n'avoit aucun besoin de prouver, parce qu'il est clair dans les monumens de l'antiquité.

II. D'un autre côté, Monseigneur, on ne sauroit

nier que l'Eglise, qui usoit d'une si grande économie pour ne découvrir que peu à peu le secret des mystères de la foi, de la forme des sacremens, etc. aux catéchumènes, n'usât aussi par le même esprit d'une économie proportionnée aux besoins, pour faire lire l'Ecriture aux néophytes, ou aux jeunes personnes qui étoient encore tendres dans la foi. Les Juifs avoient donné l'exemple d'une si nécessaire méthode, lorsqu'ils ne permettoient la lecture du commencement de la Genèse, de certains endroits d'Ezéchiel et du Cantique des Cantiques, que quand on étoit parvenu à un âge mûr. Nous venons de voir que saint Jérôme gardoit aussi une méthode ou économie pour donner à la jeune Læta d'abord certains livres, et ensuite quelques autres, et que le Cantique des Cantiques devoit être donné le dernier, parce que *les paroles charnelles*, sous lesquelles le mystère des noces sacrées de l'ame avec l'Epoux étoit caché, auroient pu blesser son cœur, si on les lui avoit confiées avant qu'elle eût fait un certain progrès dans la simplicité de la foi et dans les vertus intérieures. Ainsi, d'un côté, l'Ecriture étoit donnée à tous les fidèles : de l'autre, elle n'étoit néanmoins donnée à chacun qu'à proportion de son besoin et de son progrès.

III. Ce seroit même un préjugé dangereux et trop approchant de celui des Protestans, que celui de penser que les chrétiens ne peuvent pas être solidement instruits de toutes les vérités, quand ils ne lisent point les saintes Ecritures. Saint Irénée étoit bien éloigné de ce sentiment, quand il disoit (1) : « Quoi

(1) *Adv. Hær.* lib. III, cap. IV.

» donc?

» donc? si les apôtres ne nous eussent pas même » laissé des Ecritures, n'auroit-il pas fallu suivre l'or- » dre de la tradition qu'ils ont mise en dépôt dans les » mains de ceux auxquels ils confièrent les églises? » Beaucoup de nations barbares qui ont reçu la foi » en Jésus-Christ ont suivi cet ordre, conservant, » sans caractères ni encre, les vérités du salut écrites » dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, gardant avec » soin l'ancienne tradition; et croyant, par Jésus- » Christ, Fils de Dieu, en un seul Dieu créateur du » ciel et de la terre, et de tout ce qui y est contenu.... » Ces hommes qui ont embrassé cette foi sans au- » cune Ecriture, sont barbares par rapport à notre » langage; mais quant à la doctrine, aux coutumes » et aux mœurs, par rapport à la foi, ils sont parfai- » tement sages et agréables à Dieu, vivant en toute » justice, chasteté et sagesse. Que si quelqu'un par- » lant leur langue naturelle leur proposoit les dogmes » inventés par les hérétiques, aussitôt ils bouche- » roient leurs oreilles et s'enfuiroient bien loin, ne » pouvant pas même se résoudre à écouter un dis- » cours plein de blasphêmes. Ainsi, étant soutenus » par cette vieille tradition des apôtres, ils ne peuvent » même admettre dans leur simple pensée la moindre » image de ces prodiges d'erreur. » On voit par ces paroles d'un si grand docteur de l'Eglise, presque contemporain des apôtres, qu'il y avoit de son temps, chez les peuples barbares, des fidèles innombrables qui étoient très-spirituels, très-parfaits, et *riches*, comme parle saint Paul (1), *en toute parole et en*

(1) *I Cor.* I. 5.

toute science, quoiqu'ils ne lussent jamais les livres sacrés. Cette vérité ne diminue en rien le prix du sacré dépôt des saintes lettres, et ne doit en rien ralentir le zèle des chrétiens pour s'en nourrir avec une humble dépendance de l'Eglise : mais enfin le fait est constant par un témoignage si clair et si décisif. La tradition suffisoit à ces fidèles innombrables pour former leur foi et leurs mœurs de la manière la plus parfaite et la plus sublime. L'Eglise, qui nous donne les Ecritures, leur donnoit sans Ecritures, par sa parole vivante, toutes les mêmes instructions que nous puisons dans le texte sacré. La parole non écrite, qui est dans la bouche de l'épouse du Fils de Dieu, suppléoit au défaut de la parole écrite, et donnoit le même aliment intérieur : en cet état ces fidèles étoient si *éclairés*, qu'au premier discours contagieux ils auroient bouché leurs oreilles ; tant ils étoient affermis dans la simplicité de la foi, et de la docilité pour l'Eglise ; tant cette heureuse simplicité leur donnoit de discernement et de délicatesse contre la séduction la plus subtile des novateurs. On se tromperoit donc beaucoup, selon saint Irénée, si on croyoit que l'Eglise ne peut pas élever ses enfans à la plus haute perfection, tant pour la foi que pour les vertus, sans leur faire lire les saintes Ecritures. Ce que saint Irénée nous apprend de ces fidèles de son temps, saint Augustin nous le répète pour les solitaires du sien. « Un homme, dit-il (1), étant soutenu par la foi, par l'espérance, et par la charité, » n'a pas besoin des Ecritures, si ce n'est pour instruire les autres. C'est ainsi que beaucoup de soli-

(1) *De Doct. Christ.* lib. I, cap. XXXIX, n. 43. tom. III.

» taires vivent avec ces trois vertus, même dans les » déserts, sans avoir les livres sacrés. »

Voilà les solitaires mêmes, qui, dans leurs déserts, étoient nourris de Dieu par l'oraison, sans Ecritures, et qui parvenoient à la plus haute contemplation sans ce secours. Nous voyons même qu'un de ces solitaires vendit jusqu'au livre sacré où il avoit appris à tout vendre pour se livrer à l'esprit de pauvreté évangélique. Après de si fréquens exemples, peut-on douter que les fidèles ne puissent atteindre à la perfection sans lire l'Ecriture, lorsque l'Eglise, qui les instruit par l'esprit de son époux, leur devient une Ecriture vivante et distribuée en la manière la plus proportionnée à leurs besoins? C'est dans cet esprit que saint Augustin disoit aux fidèles : « Appli» quez-vous à vous instruire des saintes Ecritures; » nous sommes vos livres : » *Intenti estote ad Scripturas; codices vestri sumus* (1).

C'est lire les Ecritures que d'écouter les pasteurs qui les expliquent, et qui en distribuent aux peuples les endroits proportionnés à leurs besoins : les pasteurs sont des Ecritures vivantes. Un particulier ne pourroit point en cet état murmurer, comme s'il lui manquoit quelque chose, sans regarder la tradition de l'Eglise comme insuffisante, et sans se flatter de trouver, par sa propre recherche, dans le texte de l'Ecriture, ce qu'il supposeroit que l'Eglise ne lui donneroit pas avec assez de pureté, ou d'onction, ou d'étendue. Ainsi toutes les fois que l'Eglise jugera à propos de priver ses enfans de cette lecture, pour leur en donner l'équivalent par des instructions plus

(1) *Serm.* CCXXVII : tom. V.

accommodées à leur vrai besoin, ils doivent s'humilier; croire, sur la parole de cette sainte mère, qu'ils ne perdent rien; se contenter du lait comme du pain; et se borner à recevoir avec docilité ce que l'Esprit qui a fait les Ecritures leur donne des vérités mêmes des saintes Ecritures, sans leur en confier le texte, de peur qu'ils ne l'expliquent mal. Toute curiosité, tout empressement, toute présomption, de quelque beau prétexte d'amour *de la* parole de Dieu qu'on veuille le colorer, ne peut être, en ce cas, qu'une tentation d'orgueil et d'indépendance.

IV. Pendant que l'Ecriture étoit lue de la sorte par une si grande multitude de fidèles, plusieurs choses empêchoient que la plupart d'entre eux n'en abusassent. 1° Les pasteurs expliquoient sans cesse le texte sacré, pour inculquer le sens de la tradition, et pour empêcher qu'aucun particulier osât jamais ni interpréter ce texte selon son propre sens, ni le séparer d'avec l'intérprétation sobre et tempérée à laquelle l'Eglise le fixoit. 2° L'usage étoit de consulter d'abord les pasteurs sur les moindres difficultés qui regardoient le sens de quelque endroit obscur de ce texte. 3° Dès que quelqu'un étoit suspect de nouveauté sur l'interprétation de quelque texte, les évêques, qui s'assembloient si fréquemment, levoient la difficulté. Enfin, on consultoit, surtout en Occident, le siége apostolique, pour ne souffrir aucune dissention. Ainsi la simplicité de la foi, la docilité des esprits, la grande autorité des pasteurs, et l'instruction continuelle qu'ils donnoient aux peuples sur le texte sacré, empêchoient alors les principaux

abus qu'on pouvoit craindre. Encore ne laissoit-on pas de voir quelquefois des particuliers qui détournoient ce texte à des sens nouveaux, et qui causoient de très-dangereuses contestations. Saint Pierre nous assure qu'il y a dans les Epîtres de saint Paul des endroits obscurs et difficiles, que des esprits inconstans *tordent pour leur perte* (1).

Origène paroît avoir abusé du sens allégorique pour faire de ses pensées autant de mystères divins, comme parle saint Jérôme. D'un autre côté, les Demi-Pélagiens se plaignoient mal à propos que saint Augustin expliquoit l'Epître aux Romains selon un sens nouveau et inoui dans la tradition. Mais enfin la licence des esprits, dans l'interprétation du texte sacré, n'étoit parvenue à rien d'approchant de la témérité des critiques qui osent en nos jours ébranler tous les fondemens.

V. Il semble que les Vaudois et les Albigeois ont obligé l'Eglise à user de son droit rigoureux, pour ne permettre la lecture du texte sacré qu'aux personnes qu'elle jugeoit assez bien préparées pour le lire avec fruit. Je ne prétends pas dire que cette réserve n'a commencé qu'au temps de ces hérétiques : il faudroit faire une exacte recherche pour pouvoir fixer le commencement de cette discipline. Mais enfin je vois qu'en ces temps-là l'Eglise sentit, par une triste expérience, que le pain même quotidien ne devoit pas être abandonné aux enfans ; qu'ils avoient besoin que les pasteurs le leur rompissent ; et que ce même pain qui nourrit les ames humbles et dociles, empoisonne les esprits indociles et présomptueux. Les Vaudois,

(1) *II Petr.* III. 16.

ou Pauvres de Lyon, prétendoient entendre mieux l'Ecriture que tous les pasteurs, et ils vouloient les redresser. Les Albigeois apprenoient aussi aux peuples à examiner par eux-mêmes le texte sacré indépendamment de l'explication des pasteurs, qu'ils accusoient d'ignorance et de mauvaise foi. C'est contre ces sortes de novateurs que le pape Innocent III écrivoit ainsi aux fidèles du diocèse de Metz : « *Notre* » vénérable frère l'évêque de Metz nous a appris par » ses lettres que dans son diocèse et dans sa ville une » multitude considérable de laïques et de femmes, » étant excités par le désir de lire les Ecritures, s'é» toient fait traduire en français les Evangiles, les » Epîtres de saint Paul, les Psaumes, les morales de » Job et plusieurs autres livres..... Quelques prêtres » des paroisses ayant voulu les reprendre là-dessus, » ils leur ont résisté en face, prétendant tirer de » l'Ecriture des raisons pour prouver qu'on ne doit » point troubler ce qu'ils font. Quelques-uns d'entre » eux méprisent avec dégoût la simplicité de leurs » prêtres; et quand ceux-ci leur proposent la parole » du salut, ils disent, dans leurs secrets murmures, » qu'ils savent bien mieux que les prêtres expliquer » cette parole, et qu'elle est bien mieux dans leurs » libelles. Or, quoique le désir d'entendre les divines » Ecritures et d'exhorter les peuples selon la doc» trine de ces saints livres ne soit point blâmable, » mais plutôt à louer, ceux-ci paroissent néanmoins » répréhensibles en ce qu'ils font des assemblées se» crètes, qu'ils y usurpent le ministère de la prédica» tion, qu'ils y éludent la simplicité des prêtres, etc. » Ce Pape ajoute : « Les mystères secrets de la foi ne

» doivent point être exposés indifféremment à tout le » monde, puisqu'ils ne peuvent pas être compris par » tous les hommes, et qu'on les doit seulement ex» poser à ceux qui peuvent les recevoir avec fidélité. » C'est pourquoi l'Apôtre dit aux plus simples : Je » vous ai donné le lait à boire, et non la nourriture » solide, comme à de petits enfans en Jésus-Christ; » car l'aliment solide est pour les grands, comme le » même apôtre le disoit ailleurs : Nous annonçons » la sagesse parmi les parfaits; mais parmi vous j'ai » jugé que je ne savois rien que Jésus-Christ, et Jé» sus-Christ crucifié. Car la profondeur des divines » Ecritures est si grande, que non-seulement les » simples qui n'ont pas étudié, mais encore les sages » et les savans, sont incapables de la pénétrer pour » en acquérir la pleine intelligence. »

L'indocilité et l'esprit de révolte qui a éclaté dans les laïques, a montré combien il étoit dangereux de laisser lire le texte sacré aux peuples, dans des temps où les pasteurs n'avoient plus ni l'ancienne autorité, ni l'ancienne vigilance pour interpréter l'Ecriture, et où les peuples s'accoutumoient à mépriser leur simplicité. On reconnut même, par expérience, que le fanatisme de ces laïques étoit contagieux, et qu'ils séduisoient facilement la multitude en lui promettant de lui montrer par l'Ecriture combien les pasteurs étoient ignorans, trompeurs et indignes de leur ministère. Wiclef, Luther, Calvin et toutes les sectes du seizième siècle qui ont entraîné les peuples, abusoient de ces paroles, *Scrutamini Scripturas, Approfondissez les Ecritures :* ils ont achevé de mettre l'Eglise dans la nécessité de réduire les peuples à ne

français par le sieur Voisin (1). « Nous avons été attentifs, disent les évêques, à cette nouveauté, et » nous l'avons entièrement désapprouvée, comme » contraire à la coutume de l'Eglise, et comme très-» pernicieuse aux ames. » A ce propos, le clergé rapporte et approuve la censure que la Faculté de Paris avoit faite autrefois des propositions d'Erasme : il remarque que les Vaudois, ou Pauvres de Lyon, sont ceux qui ont abusé de la lecture familière du texte sacré ; que c'est ce qui a produit dans la suite les sectes des Protestans ; et que cette nouveauté avoit même auparavant *ouvert le chemin à l'erreur des Bohémiens*, comme la Faculté de Paris l'avoit dit dans sa censure. Enfin le clergé cite Vincent de Lérins, qui assure que l'*Ecriture sainte étoit nommée le livre des hérétiques*, à cause des subtilités par lesquelles ils en tournoient les textes contre l'autorité de l'Eglise. Le pape Alexandre VII, ayant reçu cette lettre du clergé, répondit en condamnant « la témérité de ceux qui avoient osé traduire dans » la langue vulgaire, savoir, la française, le *Missel* » *Romain* pour le divulguer et le faire passer dans » les mains des personnes de tout état et de tout » sexe. »

IX. Je conclus de tout ceci, que l'Eglise, *sans* changer de maximes fondamentales, s'est crue obligée de changer un peu sa conduite sur la lecture du texte sacré. Comme les pasteurs ont eu moins d'autorité et d'application à expliquer les Ecritures, et

(1) *Proc. verb. du Clergé*, tom. IV, p. 623 et suiv. et *Pièces justif.* p. 150 et suiv. — D'ARGENTRÉ, *Collect. Judic.* tom. III, p. 297.

que les peuples ont été plus indociles, plus présomptueux, plus enclins à prêter l'oreille aux séducteurs, elle a cru devoir permettre avec moins de facilité et plus de précaution, ce qu'elle permettoit plus généralement dans des temps plus heureux. C'est ainsi que nous voyons que l'ancienne Eglise permettoit aux simples fidèles d'emporter l'Eucharistie dans leurs maisons ou dans leurs voyages, parce qu'elle se tenoit pleinement assurée de leur pureté, de leur retenue et de leur zèle ; au lieu que maintenant elle ne leur donne la communion que dans l'Eglise avec beaucoup de précautions. Ce n'est pas l'Eglise qui change ; c'est le peuple fidèle qui a changé, et qui rend nécessaire ce changement de discipline extérieure. Au reste dans les premiers siècles, l'Eglise ne permettoit la lecture du texte sacré qu'avec dépendance de la direction des pasteurs, qui y préparoient les particuliers, et qui ne les y admettoient qu'à mesure qu'ils les y trouvoient suffisamment préparés ; encore même, comme nous l'avons vu dans saint Jérôme, chacun ne lisoit certains livres qu'après les autres, et quand les pasteurs, jugeoient que le temps en étoit venu. Ce qui a été pratiqué dans les derniers temps ne va que du plus au moins ; c'est la même économie de l'Eglise, la même méthode, la même dépendance : on a seulement augmenté la réserve et la précaution à mesure que l'indisposition des peuples a augmenté.

X. Pour nos Pays-Bas, on peut assurer que la crainte et l'improbation des versions de la Bible en langue vulgaire, et de la lecture qu'en feroient indifféremment les laïques, y ont été encore plus

grandes qu'ailleurs. Les maux que les hérétiques du pays y firent du temps de la duchesse de Parme, le voisinage de la Hollande, et la grande soumission que le pays a conservée pour le saint Siége, ont été cause de ce redoublement de précaution. C'est pourquoi le concile de la province de Cambrai, tenu à Mons l'an 1586, parle ainsi : « Qu'il ne soit » point libre à tout homme du peuple de lire les » livres sacrés de l'Ecriture en langue vulgaire, » contre la quatrième règle de l'Indice sur les livres » défendus, si ce n'est avec la permission des évê- » ques ou de leurs délégués. » Le synode diocésain de Guillaume de Bergues défend aux libraires « de » vendre la version de la Bible ou de quelqu'une de » ses parties en langue vulgaire, à moins que les » acheteurs ne leur produisent une permission par » écrit pour cette lecture, qui soit donnée par l'ar- » chevêque ou par ses grands vicaires. » C'est conformément à ces règles que feu monseigneur de Brias, mon prédécesseur immédiat, fit, l'an 1690, une ordonnance pour appaiser quelques troubles survenus à Mons sur cette matière de la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire, où il parle ainsi : « Nous » conjurons aussi, de toute l'étendue de notre cœur, » toutes les personnes que Dieu a commises à notre » conduite, d'écouter avec beaucoup d'attention et » de piété la parole de Dieu qu'on leur annonce, » soit par les catéchismes, soit par les prédications, » où souvent elles peuvent puiser les lumières né- » cessaires pour leur conduite, d'une manière plus » proportionnée à leur foiblesse, que par la lecture » qu'elles pourroient faire elles-mêmes de l'Ecri-

» ture sainte, qui ne doit être mise indifféremment
» entre les mains de toutes sortes de personnes. C'est
» pourquoi l'Eglise, comme une mère sage et cha-
» ritable, s'est réservé avec beaucoup de raison le
» pouvoir d'en permettre la lecture ou de l'interdire;
» et il n'y a rien de si ridicule que l'insolence de
» ceux qui la veulent faire passer pour une mère
» cruelle, parce qu'elle refuse quelquefois à ses en-
» fans la viande qu'ils ne peuvent digérer. Nous esti-
» mons être obligés d'user de la même précaution à
» l'égard des ames dont nous devons répondre un
» jour devant Dieu; et, insistant à l'usage si loua-
» blement établi et si constamment observé dans ce
» diocèse, conformément au chapitre quatrième du
» premier titre du synode provincial de l'an 1586,
» nous recommandons aux curés de faire compren-
» dre à leurs paroissiens que pour recueillir quelque
» fruit de la lecture de l'Ecriture sainte, il est très-
» important que ceux qui la voudroient lire en lan-
» gue vulgaire en obtiennent auparavant la permis-
» sion de nous, de nos vicaires généraux, ou de nos
» doyens de chrétienté que nous députons particuliè-
» rement à cet effet, de crainte que, se fiant à leurs
» propres lumières, ils ne veuillent contempler des
» mystères dont l'éclat leur seroit tout insupportable.
» Nous voulons aussi que cette permission ne soit
» accordée qu'aux personnes qui la pourront lire
» avec édification, prenant surtout égard à ce que
» les traductions aient les approbations requises.
» Nous défendons cependant aux personnes de l'un
» et de l'autre sexe d'expliquer ou d'interpréter par
» elles-mêmes les Ecritures saintes dans leurs écoles,

» étant plus à propos d'y faire la lecture de quelque
» livre spirituel, que le siècle d'à présent a produits
» avec tant de fruit, et qui contiennent en substance
» les mêmes vérités, sans que l'entendement des per-
» sonnes foibles en puisse être aucunement blessé. »

XI. Ce pays est demeuré dans la maxime que Rome a cru être obligée de suivre dans ces derniers temps, pour empêcher la contagion des nouveautés, par le retranchement des versions en langue *vulgaire*. Cette maxime est expliquée dans la quatrième règle de l'Indice des livres défendus : « Comme il est ma-
» nifeste par l'expérience, dit cette règle, que si on
» laisse sans choix la lecture de la Bible en langue
» vulgaire, il en arrivera, par la témérité des hommes,
» plus de mal que d'utilité ; il dépendra de la discré-
» tion de l'évêque ou de l'inquisiteur, de pouvoir ac-
» corder, sur l'avis du curé ou du confesseur, la lec-
» ture d'une version de la Bible en langue vulgaire,
» qui soit faite par des auteurs catholiques, pour
» ceux qu'ils connoîtront en état de tirer de cette
» lecture, non quelque dommage, mais une aug-
» mentation de foi et de piété : il faut qu'ils aient
» cette permission par écrit. » Voilà les paroles de la quatrième des dix règles de l'Indice, qui ont été faites en conséquence des ordres donnés par le concile de Trente, session XXV, pour l'Indice des livres défendus. C'est ce qui a fait dire à Sylvius, célèbre théologien, qui est né dans le diocèse de Cambrai, et qui a enseigné dans celui d'Arras à Douai, que « tous les hommes savans séculiers et réguliers ne
» peuvent point sans la permission de l'évêque *ou*
» des autres à qui il appartient de la donner, lire la

» Bible en langue vulgaire. » Pour prouver cette décision, il allègue la quatrième règle de l'Indice des livres défendus que je viens de rapporter; il soutient que « les prêtres qu'on ne destine ou qu'on ne pré» pare point aux fonctions de curés ou de prédica» teurs, ne sont communément dans aucune néces» sité de lire la Bible en langue vulgaire, et que la » règle de l'Indice qui défend cette lecture les com» prend; » il conclut « qu'on doit à plus forte rai» son porter le même jugement sur les laïques qui » savent le latin. » Cet auteur rapporte encore un décret de Clément VIII sur la quatrième règle de l'Indice, qui défend de « lire sans permission, la Bi» ble en langue vulgaire, ou des parties tant du nou» veau que de l'ancien Testament, ou même des » sommaires et des abrégés de la Bible, quoiqu'ils » soient historiques, et en quelque langue vulgaire » qu'ils soient écrits. » Ainsi quoique la Faculté de Louvain ait eu soin autrefois de faire une version de la Bible en langue vulgaire, pour l'opposer à celles des Protestans, qui étoient répandues partout, l'esprit de l'Eglise de Flandres étoit que les versions les plus approuvées ne fussent jamais lues sans permission.

XII. Je conclus de tout ceci, Monseigneur, que l'Eglise, en paroissant un peu changer sa discipline extérieure, n'a jamais changé en rien ses véritables maximes. Elle en a toujours eu deux très-constantes; la première est de donner le texte sacré à tous ceux d'entre ses enfans qu'elle trouve bien préparés à le lire avec fruit; la seconde *est de ne jeter point les perles devant les pourceaux*, et de ne donner point

ce texte aux hommes qui ne le liroient que pour leur perte. Dans les anciens temps, où le commun des fidèles étoit simple, docile, attaché aux instructions des pasteurs, on leur confioit le texte sacré, parce qu'on les voyoit solidement instruits et préparés pour le lire avec fruit. Dans ces derniers temps, où on les a vus présomptueux, critiques, indociles, cherchant dans l'Ecriture à se scandaliser contre elle, pour se jeter dans l'irréligion, ou tournant l'Ecriture *contre* les pasteurs, pour secouer le joug de l'Eglise, on a été contraint de leur défendre une lecture si salutaire en elle-même, mais si dangereuse dans l'usage que beaucoup de laïques en faisoient. Ma pensée est qu'il ne faut jamais séparer ces deux maximes de l'Eglise; l'une est de ne donner l'Ecriture qu'à ceux qui sont déjà bien préparés pour la lire avec fruit; l'autre est de travailler sans relâche à les y préparer. Si vous vous contentez de supposer que tous les fidèles y sont préparés, sans les y préparer effectivement, vous nourrissez la curiosité, la présomption, la critique téméraire, et vous lui donnez pour aliment l'Ecriture même : c'est ce qu'on ne voit que trop en nos jours. Si au contraire vous supposez toujours que les fidèles ne sont pas encore assez préparés à cette lecture, sans travailler jamais sérieusement à les y préparer, vous les privez de la consolation et du fruit que les premiers chrétiens tiroient sans cesse des saints livres. Ma conclusion est qu'il faut travailler sans relâche à préparer les fidèles à cette lecture; qu'on ne doit compter au nombre de ceux qui sont véritablement instruits et solidement affermis en Jésus-Christ, que ceux qu'on a mis en état de digérer ce *pain des forts*;

et

et qu'il faut, selon la décision des directeurs expérimentés, leur donner peu à peu les divers livres de l'Ecriture, suivant qu'ils sont capables de les porter, leur disant sur les autres : *Non potestis portare modò, poteritis autem postea.*

XIII. J'ai connu autrefois une personne qui avoit beaucoup d'esprit avec une grande réputation dans le monde, et qui, après avoir vécu sans aucun vice grossier dans un grand oubli de Dieu, cherchoit à se consoler dans ses infirmités par la religion. Cette personne m'a avoué plusieurs fois que la lecture du texte sacré, loin de lui être utile, lui causoit du trouble et du scandale. C'étoit sans doute son esprit hautain, présomptueux, et rempli de certains préjugés, qui l'indisposoit à une si salutaire lecture : mais enfin beaucoup d'autres se trouveront malheureusement dans la même indisposition. J'ai vu des gens tentés de croire qu'on les amusoit par des contes d'enfans, quand on leur faisoit lire les endroits de l'Ecriture où il est dit que le serpent parla à Eve pour la séduire ; qu'une ânesse parla au prophète Balaam ; et que Nabuchodonosor paissoit l'herbe comme les bêtes. Saint Augustin a bien senti que beaucoup de lecteurs seroient d'abord surpris de la multitude des femmes que les patriarches avoient, et il a cru avoir besoin de montrer en détail ce qui pouvoit les justifier là-dessus. Tout le monde sait combien ce Père s'est appliqué à prouver que Jacob n'avoit pas menti, et qu'il n'avoit pas trompé son père pour frustrer son frère aîné de la principale bénédiction. J'ai vu un homme d'esprit qui étoit indigné de voir le peuple qui se vantoit d'être conduit par la main de Dieu,

sortir de l'Egypte, après y avoir enlevé les richesses des Egyptiens, se révolter dans le désert contre Moïse, adorer un veau d'or, et enfin n'employer cette mission céleste qu'à s'emparer des terres des peuples voisins, et qu'à les massacrer pour occuper leur place, sans être moins corrompus qu'eux. Il falloit que je réfutasse en détail toutes ces objections, pour réprimer cet esprit critique. J'en ai vu d'autres qui étoient scandalisés de David, parce qu'il *recommanda*, disoient-ils, *en mourant*, à son fils, *de faire la vengeance qu'il n'avoit pas faite durant sa vie*. Il faut avouer que le commun des hommes, dont l'esprit n'est pas assez subjugué par l'autorité des saints livres, est surpris de voir les prophètes commettre je ne sais combien d'actions qui paroissent indécentes et insensées.

Il est vrai que ces choses extraordinaires sont mystérieuses et extraordinairement inspirées; il est vrai qu'elles nous enseignent des vérités très-profondes: mais le commun des hommes, sans humilité et sans vertu acquise, est-il capable de porter ces exemples? n'est-il pas à craindre que chacun d'eux en abuse? Quand on n'est point accoutumé à ces profonds mystères, n'est-on pas étonné de voir Abraham qui veut égorger son fils unique, quoique Dieu *le lui ait donné* par miracle, en lui promettant que la postérité de cet enfant sera la bénédiction de l'univers? On est surpris de voir Jacob, qui, étant conduit par sa mère inspirée, paroît faire le personnage d'un imposteur. On ne l'est pas moins de voir Osée chercher par l'ordre de Dieu la femme qu'il prend. Les hommes indociles et corrompus s'étonnent de ce qu'on leur

propose pour modèle de patience Job, qui maudit le jour de sa naissance, qui se vante de n'avoir jamais mérité la peine qu'il souffre, et qui paroît, dans l'excès de sa peine, murmurer contre Dieu même, après avoir rejeté la consolation que ses amis veulent lui donner en l'exhortant à se reconnoître pécheur. Rien n'est plus difficile que d'expliquer comment est-ce que Judith, que le Saint-Esprit nous fait admirer, a pu aller trouver Holoferne. Elle l'excite au mal, disent les libertins, elle le trompe, elle l'assassine. Il n'y a dans tout le Cantique des Cantiques aucun mot ni de Dieu, ni de la vertu; la lettre n'y présente qu'un amour sensuel, qui peut faire les plus dangereuses impressions, à moins qu'on n'ait le cœur bien purifié. Il est vrai que ceux qui ont les *yeux illuminés de la foi*, et le goût du saint amour, y trouvent une allégorie admirable, qui exprime l'union des ames pures avec Dieu : mais il y a peu de personnes assez renouvelées en Jésus-Christ pour entrer pleinement dans ce mystère des noces sacrées de l'épouse avec l'époux. Si on ne s'arrêtoit qu'à la seule lettre de l'Ecclésiaste, on seroit tenté de croire que c'est le raisonnement d'un impie, qui compte que tout est vanité sous le soleil, parce que l'homme meurt tout entier comme les bêtes. Les livres des Machabées nous montrent un peuple qui secoue le joug des rois de Syrie, et qui prend les armes pour pouvoir exercer librement sa religion, plutôt que de souffrir patiemment le martyre, comme les premiers chrétiens l'ont souffert sans se révolter jamais contre les empereurs. Un grand nombre d'anciens sont tombés dans l'erreur des Millénaires, en lisant

le règne de mille ans dans l'Apocalypse : et saint Augustin avoue qu'il a été lui-même dans le faux préjugé des Millénaires modérés. Tous ceux qui ont été prévenus des imaginations des Protestans, peuvent être tentés de croire que Rome est encore à présent la Babylone qui fait adorer les idoles, parce qu'elle fait honorer les images et invoquer les saints, et qu'elle *est enivrée du sang des martyrs*, parce qu'elle persécute les Réformés. J'ai vu des gens qui étoient frappés de la pourpre ou écarlate qui paroît avec faste dans cette Babylone ; on a bien de la peine à leur faire entendre que saint Jean a peint la Rome païenne qui a persécuté les chrétiens pendant trois cents ans. Tous ceux qui sont prévenus par de semblables préjugés croient voir, dans l'Epître aux Romains, que Dieu hait et réprouve la plupart des hommes sans aucun démérite de leur part qui y détermine. Ces mêmes hommes à demi Protestans ne sauroient lire *que Dieu donne le vouloir et le faire* (1), sans conclure aussitôt que Dieu le fait par une grâce nécessitante. Ensuite ils cherchent je ne sais combien de vaines subtilités pour ne donner pas le nom de nécessitante à cette grâce, qu'ils supposent que la volonté ne peut rejeter dès qu'elle se présente, parce qu'il est nécessaire de suivre cette inévitable et invincible délectation. Les Sociniens, si nombreux et si dangereux en nos jours, se servent de l'Evangile pour montrer que Jésus-Christ a déclaré qu'il n'a voulu être cru Dieu qu'au même sens impropre et allégorique où il est dit aux hommes, *Vous êtes des dieux* (2), et que Jésus-Christ a dit en termes formels : *Mon père est plus grand que moi* (3).

(1) *Philip.* II. 13. — (2) *Ps.* LXXXI. 6. *Joan.* X. 34. — (3) *Joan.* XIV. 12.

Les Protestans prétendent démontrer par les Epîtres aux Romains, aux Galates, et aux Hébreux, que la foi suffit sans les œuvres, quoique les œuvres suivent la foi. Ils prétendent montrer par l'Epître aux Hébreux qu'il ne peut y avoir dans la loi nouvelle qu'une seule hostie, qu'un seul sacrifice, et qu'une seule offrande qui n'a plus besoin d'être réitérée, parce qu'elle n'est point insuffisante comme celle des victimes des Juifs. Saint Jean semble aux Protestans autoriser dans ses Epîtres l'impeccabilité de ceux qui sont la *semence de Dieu* (1). D'autres y croient voir le fanatisme, quand il dit *que l'onction enseigne tout* (2). Ils disent que saint Paul confirme cette maxime, en disant que *l'homme spirituel juge de tout, et n'est jugé de personne* (3). D'ailleurs, ceux qui ont quelque pente vers l'incrédulité ne manquent pas de chicaner sur l'apparente contradiction qu'on trouve dans les différentes éditions de l'Ecriture pour la chronologie. Ils s'embarrassent de même sur la généalogie de Jésus-Christ, qu'un évangéliste nous donne bien différente de celle qui nous est donnée par un autre. Ils sont scandalisés de ce que Jésus-Christ dit : *Je ne monte point à cette fête* (4), et de ce que bientôt après il y monte en se cachant : ils disent qu'il a peur, qu'il se trouble, qu'il prie son père de l'exempter de sa passion, et qu'enfin sur la croix il se plaint d'être abandonné par lui. Ils ajoutent que les disciples de Jésus-Christ ne peuvent s'accorder entre eux; que saint Paul reprend saint Pierre en face, et qu'il ne peut compatir avec saint Barnabé. Il faut avouer que si un livre de piété,

(1) *I Joan.* III. 9. — (2) Ibid. II. 27. — (3) *I Cor.* II. 15. — (4) *Joan.* VII. 8.

tel que l'*Imitation de Jésus-Christ*, ou *le Combat spirituel*, ou *la Guide des Pécheurs*, contenoit la centième partie des difficultés qu'on trouve dans l'Ecriture, vous croiriez en devoir défendre la lecture dans votre diocèse. L'excellence de ces livres ne vous empêcheroit point de conclure qu'il ne faudroit pas les donner indifféremment à tous les esprits profanes et curieux, parce que cette nourriture, quoique merveilleuse, seroit trop forte pour eux, et qu'ils seroient trop foibles pour la digérer. L'Ecriture est comme Jésus-Christ, *qui a été établi pour la chute et pour la résurrection de la multitude* (1): elle est comme lui *en butte à la contradiction de plusieurs en Israël*. La même parole est un pain qui nourrit les uns, et un glaive qui perce les autres : elle est odeur de vie pour ceux qui vivent de la Foi, et qui meurent sincèrement à eux-mêmes; elle est odeur de mort pour ceux qui sont aliénés de la vie de Dieu, et qui vivent renfermés en eux-mêmes avec orgueil. Le meilleur aliment se tourne en poison dans les estomacs corrompus. Quiconque cherche le scandale jusque dans la parole de Dieu, mérite de l'y trouver pour sa perte. Dieu a tellement tempéré la lumière et les ombres dans sa parole, que ceux qui sont humbles et dociles n'y trouvent que vérité et consolation, et que ceux qui sont indociles et présomptueux n'y trouvent qu'erreur et incrédulité. Toutes les difficultés dont je viens de rassembler des exemples, s'évanouissent sans peine dès qu'on a l'esprit guéri de la présomption. Alors, suivant la règle de saint Augustin (2), *on passe sur tout ce que l'on n'entend pas*, et on s'édifie de tout

(1) *Luc.* II. 34. — (2) *Epist.* LXXXII, *ad Hieron.*

ce qu'on entend. On n'a aucune peine à croire que la parole de Dieu a une profondeur mystérieuse, qui est impénétrable à notre foible esprit. Alors, on écoute avec docilité tout ce qu'on apprend des pasteurs pour justifier ces endroits difficiles : alors on tourne toute son attention vers les principes qui servent de clef : alors on se défie de soi, et on craint sans cesse de donner trop d'essor à sa curiosité et à son raisonnement : alors on se laisse juger par cette parole sans la vouloir juger : alors on ne lit aucun endroit de l'Ecriture que par le conseil des pasteurs ou directeurs expérimentés, et on ne les lit que dans l'esprit de l'Eglise même : alors on prie encore plus qu'on ne lit, on ne lit qu'en esprit de prière, et on compte que c'est la prière qui nous ouvre les Ecritures : alors, comme Cassien l'assure (1), l'ame étant appauvrie de cette pauvreté *qui est la première des béatitudes*, elle pénètre le sens de cette parole sacrée, *moins par la lecture du texte que par son expérience :* alors *les Ecritures s'ouvrent plus clairement, et ses veines* nous en communiquent *la moëlle*, parce que nous devenons *comme les auteurs* de ce texte, et que nous entrons dans l'esprit de celui qui l'a composé.

XIV. Ces difficultés ont fait dire à saint Augustin que « rien n'est mieux appelé la mort de l'ame que » l'attachement servile à la lettre » de ce texte (2). Il ajoute que si les hommes qui ont fait de certaines actions *sont loués* dans l'Ecriture, et si « ces actions » sont contraires aux coutumes des gens de bien qui

(1) *Coll.* x, cap. x. — (2) *De Doct. christ.* lib. III, cap. v, n. 9 : tom. III.

» gardent les commandemens de Dieu depuis l'avé-
» nement de Jésus-Christ, il faut entendre ces choses
» dans un sens figuré, et n'appliquer point ces cho-
» ses aux mœurs présentes ; car beaucoup de choses
» qui se faisoient officieusement en ces temps-là, ne
» pourroient plus maintenant se faire que par une
» passion criminelle (1). » Ce Père avoue néanmoins
que le « sens figuré qu'un prophète aura principale-
» ment en vue, en sorte que sa narration du passé
» est une figure de l'avenir, ne doit point être pro-
» posé aux esprits contentieux et infidèles (2). » Il
soutient seulement que l'Ecriture « ayant tant d'is-
» sues ouvertes à ceux qui cherchent avec piété,
» pour ne critiquer pas témérairement une si grande
» autorité, » les Marcionites, les Manichéens et les
autres hérétiques, sont *inspirés par le démon*, pour
chercher de vains prétextes de scandale et de ca-
lomnie dans ces choses, qu'ils ne sont pas capables
de pénétrer. La règle que ce Père donne dans la
lecture de ce texte est bien remarquable : « Quelque
» doute, dit-il (3), qui s'élève dans le cœur d'un
» homme en écoutant les Ecritures de Dieu, qu'il
» ne se retire point de Jésus-Christ ; qu'il comprenne
» qu'il n'a rien compris jusqu'à ce que Jésus-Christ
» lui soit révélé dans ces paroles, et qu'il ne pré-
» sume point de les avoir comprises avant qu'il soit
» parvenu à y trouver Jésus-Christ. » Sans doute
une telle pénétration des sens mystérieux surpasse la
portée de nos chrétiens grossiers et indociles. Aussi

(1) *De Doct. christ.* lib. III, cap. XXII, n. 32 : tom. III. — (2) *Contra Advers. Leg. et Prophet.* lib. I, cap. XIII, n. 17 : tom. VIII. — (3) *In Psal.* XCVI, n. 2 : tom. IV.

ce Père dit-il dans le même sermon : « Dieu présente » de grands spectacles au cœur chrétien ; et rien ne » peut être plus délicieux, si toutefois on a le palais » de la foi qui goûte le miel de Dieu (1). » Mais tout dépend de la préparation des cœurs, et cette profondeur impénétrable du texte sacré n'a plus rien de caché à l'ame simple et humble. « Celui dont le cœur est » plein de charité, dit ce Père, comprend sans aucune » erreur et sans aucun travail l'abondance pleine de » divinité et la très-vaste doctrine des Ecritures. » En voici la raison simple et décisive : « C'est que celui-là » possède et ce qui est clair et ce qui est caché dans ce » divin texte, qui possède la charité dans ses mœurs (2). » Ce Père veut encore que le fidèle en lisant l'Ecriture *laisse l'honneur* à ce texte, et ne se *réserve* que *le respect et la crainte*, quand il n'en peut pas pénétrer le sens (3). Or comme cette disposition est très-rare, il arrive rarement que les hommes soient disposés à lire ce texte avec fruit. « Toutes les divines Ecritures, » dit ce Père, sont salutaires à ceux qui les entendent » bien ; mais elles sont périlleuses à ceux qui veulent » les tordre, pour les accommoder à la dépravation de leur cœur, au lieu qu'ils devroient redresser » leur cœur suivant la droiture de ce texte (4). » Le grand principe de ce Père, qu'il établit dans son livre *de utilitate credendi*, est de renverser l'ordre flatteur pour l'amour-propre que les Manichéens proposoient, qui étoit de savoir avant que de croire. Ce Père vou-

(1) *In Psal.* XCVI, n. 1 : tom. IV. — (2) *Serm.* CCCL, *de Charitate*, n. 2 : tom. V. — (3) *De Genes. ad litt.* lib. 1, cap. XX, n. 40 : tom. III. — (4) *Serm.* 1 *in Psal.* XLVIII, n. 1 : tom. IV.

loit au contraire qu'on commençât par croire humblement, en se soumettant à une autorité, pour parvenir ensuite à savoir. Ainsi il vouloit qu'on ne lût l'Ecriture qu'avec cet esprit de docilité sans réserve. Il faut encore observer que ce Père veut que l'intelligence des Ecritures aille par degrés, à proportion de la simplicité, de l'humilité, et de la mort à soi-même où chacun est parvenu : *In tantum vident*, dit-il (1), *in quantum moriuntur huic sæculo ; in quantum autem huic vivunt, non vident*. Suivant ce saint docteur, le plus savant de tous les théologiens qui croit entendre les Ecritures sans y voir partout *la charité*, n'a encore rien entendu ; *nondum intellexit* (2). Au contraire, dit-il, comme nous l'avons déjà vu, « un homme soutenu par la foi, par l'espé-» rance et par la charité, n'a pas besoin des Ecritures, » si ce n'est pour instruire les autres. C'est ainsi que » beaucoup de solitaires vivent avec ces trois vertus, » même dans les déserts, sans avoir les livres sa-» crés (3). » Il ne faut pas s'en étonner ; en voici la raison que ce Père nous donne. « Quoique les saints » hommes chargés du ministère, ou même les saints » anges, travaillent à instruire, personne n'apprend » bien ce qu'il doit savoir pour vivre avec Dieu, si » Dieu ne le rend docile à Dieu même.... Ainsi les » secours de l'instruction sont utiles à l'ame étant » donnés par l'homme, quand Dieu opère pour les » rendre utiles (4). »

(1) *De Doct. christ.* lib. II, cap. VII, n. 11. — (2) Ibid. lib. I, cap. XXXVI, n. 40. — (3) Ibid. cap. XXXIX, n. 43. — (4) Ibid. lib. IV, cap. XVI, n. 33.

XV. On dira peut-être, Monseigneur, que les livres de l'Ecriture sont les mêmes aujourd'hui que dans les premiers siècles; que les évêques ont par leur ministère la même autorité, et que les fidèles doivent être nourris du même pain. Il est vrai que les livres de l'Ecriture sont les mêmes; mais tout le reste n'est plus au même état. Les hommes qui portent le nom de chrétiens n'ont plus la même simplicité, la même docilité, la même préparation d'esprit et de cœur. Il faut regarder la plupart de nos fidèles comme des gens qui ne sont chrétiens que par leur baptême reçu dans leur enfance sans connoissance ni engagement volontaire : ils n'osent en rétracter les promesses, de peur que leur impiété ne leur attire l'horreur du public. Ils sont même trop inappliqués et trop indifférens sur la religion, pour vouloir se donner la peine de la contredire. Ils seroient néanmoins fort aises de trouver sans peine sous leur main, dans les livres qu'on nomme divins, de quoi secouer le joug, et flatter leurs passions. A peine peut-on regarder de tels hommes comme des catéchumènes. Les catéchumènes qui se préparoient autrefois au martyre en même temps qu'au baptême, étoient infiniment supérieurs à ces chrétiens qui n'en portent le nom que pour le profaner. D'un autre côté, les pasteurs ont perdu cette grande autorité que les anciens pasteurs savoient employer avec tant de douceur et de force : maintenant les laïques sont toujours tout prêts à plaider contre leurs pasteurs devant les juges séculiers, même sur la discipline ecclésiastique. Il ne faut pas que les évêques se flattent sur

cette autorité : elle est si affoiblie, qu'à peine en reste-t-il des traces dans l'esprit des peuples. On est accoutumé à nous regarder comme des hommes riches et d'un rang distingué, qui donnent des bénédictions, des dispenses et des indulgences; mais l'autorité qui vient de la confiance, de la vénération, de la docilité et de la persuasion des peuples, est presque effacée. On nous regarde comme des seigneurs qui dominent, et qui établissent au dehors une police rigoureuse; mais on ne nous aime point comme des pères tendres et compatissans qui se font tout à tous. Ce n'est point à nous qu'on va demander conseil, consolation, direction de conscience. Ainsi cette autorité paternelle, qui seroit si nécessaire pour modérer les esprits par une humble docilité dans la lecture des saints livres, nous manque entièrement. En notre temps chacun est son propre casuiste, chacun est son docteur, chacun décide, chacun prend parti pour les novateurs, sous de beaux prétextes, contre l'autorité de l'Eglise : on chicane sur les paroles, sans lesquelles les sens ne sont plus que de vains fantômes : les critiques sont au comble de la témérité; ils dessèchent le cœur, ils élèvent les esprits au-dessus de leur portée; ils apprennent à mépriser la piété simple et intérieure; ils ne tendent qu'à faire des philosophes sur le christianisme, et non pas des chrétiens. Leur piété est plutôt une étude sèche et présomptueuse, qu'une vie de recueillement et d'humilité. Je croirois que ces hommes renverseroient bientôt l'Eglise, si les promesses ne me rassuroient pas. Les voilà arrivés ces temps où

les hommes ne pourront plus *souffrir la saine doctrine* (1); et où ils auront une *démangeaison d'oreilles* pour écouter les novateurs. J'en conclus qu'il seroit très-dangereux, dans de telles circonstances, de livrer le texte sacré indifféremment à la téméraire critique de tous les peuples. Il faut songer à rétablir l'autorité douce et paternelle; il faut instruire les chrétiens sur l'Ecriture ; avant que de la leur faire lire, il faut les y préparer peu à peu, en sorte que, quand ils la liront, ils soient déjà accoutumés à l'entendre, et soient remplis de son esprit avant que d'en voir la lettre : il ne faut en permettre la lecture qu'aux ames simples, dociles, humbles, qui y chercheront non à contenter leur curiosité, non à disputer, non à décider ou à critiquer, mais à se nourrir en silence. Enfin, il ne faut donner l'Ecriture qu'à ceux qui, ne la recevant que des mains de l'Eglise, ne veulent y chercher que le sens de l'Eglise même.

Je suis avec un vrai respect, etc.

RÉPONSE

DE M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS.

J'AI reçu, Monseigneur, avec une parfaite reconnoissance, et lu avec beaucoup de plaisir, la grande, belle, et savante lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire au sujet de la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire; et j'espère profiter, pour mon diocèse, des lu-

(1) *II Tim.* IV. 3.

mières que vous m'y donnez. Il ne me reste plus, pour ma dernière instruction, qu'à vous demander si vous en donnez la permission par écrit, comme il est porté par la quatrième règle de l'Indice; quel est sur cela votre usage, et si vous communiquez à vos grands vicaires et à d'autres, tels que des doyens et des supérieurs de religieuses, l'autorité de donner ces sortes de permissions aux personnes qui sont sous leur conduite.

Je suis, Monseigneur, avec un respect très-sincère, votre, etc.

Guy, *évêque d'Arras.*

A Arras, le 11 mars 1707.

OPUSCULES

THÉOLOGIQUES.

SUR

SUR

LE COMMENCEMENT D'*AMOUR DE DIEU*,

NÉCESSAIRE AU PÉCHEUR

DANS LE *SACREMENT DE PÉNITENCE.*

Il y a deux extrémités qu'il faut également éviter sur la matière de l'attrition nécessaire au sacrement de pénitence.

D'un côté, il est scandaleux de dire que, pour se réconcilier avec Dieu, il suffit de le craindre, comme un criminel craindroit un juge rigoureux tout prêt à le condamner au supplice, et pour lequel il n'auroit aucun amour.

D'un autre côté, il n'est pas moins dangereux d'exiger du pénitent un amour pur et de préférence, qu'on nomme dominant; car cet amour dominant, à quelque degré que vous le mettiez, est toujours justifiant. Le fidèle ne peut jamais aimer Dieu de cet amour pur et de préférence sans être aimé de Dieu, et par conséquent sans être juste. Il peut bien être plus ou moins juste à mesure qu'il aura plus ou moins cet amour: mais il ne peut avoir cet amour au plus bas degré, sans avoir déjà le plus bas degré de la justice. Si donc cet amour est nécessaire pour le sacrement, il s'ensuit qu'il faut être juste avant que d'approcher du sacrement destiné à la justification;

que le sacrement ne l'opère point, et qu'il ne donne point la vraie réconciliation, mais qu'il la suppose ; ce qui est manifestement opposé à la doctrine de toute l'Eglise, et à la décision du concile de Trente.

On a été assez embarrassé entre ces deux extrémités pour trouver un milieu réel. On voit bien que le concile, qui donne au sacrement la vertu de ressusciter en Jésus-Christ les pécheurs pénitens, et de les justifier, veut dans les catéchumènes adultes un commencement d'amour de Dieu, comme étant *la fontaine de l'éternelle justice*. Si le concile veut trouver ce commencement d'amour dans les catéchumènes, quoique le sacrement de baptême confère une grâce bien plus pleine et plus gratuite, à combien plus forte raison (s'écrient beaucoup de théologiens) le concile doit-il vouloir que ce commencement d'amour soit dans les pénitens qui doivent bien plus à Dieu, et qui s'approchent d'un sacrement où la grâce est bien moins pleine et gratuite. Ils ajoutent que le même concile demande au pénitent une douleur mêlée de l'espérance du pardon. L'espérance, disent-ils, marque une sorte d'amour, tout au moins une amitié de concupiscence.

Mais cet amour de concupiscence, qui va à désirer le pardon pour son propre intérêt et pour se garantir du supplice, n'est point cet amour filial que l'on cherche. Il est aussi servile dans le genre d'amour que la crainte des peines est servile dans le genre de crainte : ainsi on ne gagne rien en établissant cet amour. Pour le commencement d'amour de Dieu, en tant qu'il est la fontaine de l'éternelle justice, on voit bien qu'il est encore plus juste de vouloir le trou-

ver dans le fidèle pécheur et pénitent que dans le catéchumène. Mais la difficulté est de dire en quoi il consiste, et de le distinguer nettement de cet amour de préférence, qui, au plus bas degré où on puisse le mettre, justifie l'ame, et par conséquent anéantit l'efficace du sacrement de pénitence.

Voici ce qui me paroît lever toutes les difficultés. 1° Il est certain que notre volonté est capable d'avoir en même temps plusieurs amours contraires. J'aime le fruit, mais il me fait mal; j'aime encore plus ma santé: ces deux amours sont très-réels en moi, mais l'un est supérieur à l'autre.

2° Souvent deux amours contraires se trouvent égaux en nous, et alors nous sommes en suspens et irrésolus: nous ne savons que faire. Par exemple, j'hésite entre l'honneur et le danger.

3° Un amour peut croître ou décroître, et son contraire de même à proportion; comme les deux plats d'une balance haussent ou baissent: à mesure que l'un s'élève, l'autre tombe.

Cela posé, je dis qu'il y a souvent dans les fidèles pécheurs un amour de Dieu qui n'est pas encore un amour de préférence. Ce sont des désirs foibles et naissans: ils voudroient servir Dieu, mais d'autres désirs plus violens les entraînent: cet amour n'est point justifiant. J'ajoute qu'il n'est pas même suffisant pour la pénitence, parce qu'il est vrai de dire que ces pécheurs sont encore esclaves du mal. Il n'y a point ce que l'Ecriture et les Pères appellent la conversion du cœur: ils sont encore pleinement dans la servitude du péché et dans la mort, puisque l'amour du péché est encore dominant en eux.

Mais il vient ensuite un autre état, où l'amour du péché cesse de dominer, et où l'amour de Dieu croissant fait l'équilibre, en sorte qu'il est précisément au dernier degré après lequel il emportera la balance et sera dominant. Je dis que c'est cet état où il ne reste plus à cet amour de Dieu qu'un seul degré à acquérir pour ressusciter et l'ame, et pour faire régner Dieu en elle, dans lequel le sacrement peut lui être salutaire. Ce qui est réservé à la grâce du sacrement, c'est de donner à cet amour le seul degré qui lui manque pour être dominant, et pour emporter le cœur comme une balance.

Si vous êtes scandalisé de ce que je demande si peu, et que je me contente d'un amour qui laisse l'ame en équilibre entre Dieu et les créatures, souvenez-vous que l'ame ne doit pas être encore dans la justice, ni par conséquent dans l'amour dominant, au moment où elle est encore morte, véritablement *en état de* damnation, et où elle a besoin d'être justifiée et ressuscitée. Puis-je moins laisser à la grâce du sacrement, que de lui laisser à opérer ce dernier degré d'amour, qui fait la justice et la vie ? Cet amour d'équilibre, si jose parler ainsi, que je viens d'expliquer, est la disposition *prochainement prochaine*, comme parlent les scholastiques, après laquelle *il ne reste* plus rien à faire de la part du sacrement, que d'introduire la forme de la justice et de la sainteté ; en sorte que le sacrement rend, immédiatement après, l'ame juste et unie à Dieu par un amour de préférence.

AVIS AUX CONFESSEURS

POUR LE TEMPS D'UNE MISSION.

I.

1° Il est à propos d'interroger les pénitens, pour savoir s'ils ont été interrogés dans leurs confessions précédentes, et d'insinuer peu à peu quelque question discrète pour découvrir si ces confessions précédentes ont été faites avec exactitude, particulièrement sur l'impureté.

(*) Quoad peccata juventutis, interrogari possunt an alicujus incontinentiæ rei fuerint, sive cum ejusdem, sive cum diversi sexûs personis, sive absque ullo sceleris consorte vel teste? Sedulò distinguendi tactus ex mera curiositate, vel ex voluptate, vel ex necessitate facti, cùm posteriores tantùm omni culpâ vacent.

2° Circa pollutionem, caveat confessarius ne ex interrogationibus suis ea discant adolescentes, quæ feliciter adhuc ignorant. Ea de re nec pueri ante decimum quartum, nec puellæ ante duodecimum annum interrogentur. Nunquam fiat hujusmodi interrogatio, nisi absolutâ confessione, ex qua intelligi possit pollutionem probabiliter accidisse. Modus autem interrogandæ puellæ hic est : sciscitetur ab ea confessarius, an, libidini indulgendo, extraordinariam quamdam commotionem voluptatemque ex-

(*) Quæ sequuntur, §§. I et IV, etsi gallico sermone conscripsit illustrissimus auctor, æquum duximus latinè reddere, ad vitandam infirmorum offensionem. (*Edit. Versal.*)

perta sit? Quo in casu admonenda est strictam ipsi incumbere obligationem circumstantiæ illius distinctè exponendæ, quippe quæ lethalis peccati rationem habeat; statimque abominandi illius delicti maximus horror pœnitenti injiciendus est.

3° Castitatis conjugalis regulas diligenter doceantur conjuges. Ab omni prorsus cogitatione circa mulierem qualemcumque, propriâ uxore exceptâ, vir abstinere debet; quinimo voluptati prorsus renuntiare, absente propriâ uxore. Eadem porrò uxoris erga virum officia sunt.

Admoneantur etiam conjuges id unum ipsis in hac materia permitti, quod ad prolis generationem ordinatur: licitum igitur non esse conjugibus debitum conjugale absque sufficienti ratione sibi mutuò negare, vel prolis generationem quocumque modo impedire; sive paupertatis metu, quando jam numerosæ præsunt familiæ; sive valetudinis obtentu, quando uxor in partu periculosè ægrotare solet. Interrogentur etiam puellæ corruptæ, an vitandæ prægnationis causâ quidquam egerint?

Doceri insuper debent conjuges mortali peccato ipsos inquinari, quotiescumque, ante actum conjugalem, per tactus pollutionem sibi procurant, aut in evidenti periculo ejusdem procurandæ *semetipsos* constituunt.

4° Admoneantur denique illicitos esse extraordinarios omnes congrediendi modos.

II.

1° Il faut interroger chacun sur les devoirs de son état : par exemple, qu'une mère ne fasse point dor-

mir son petit enfant avec elle, de peur de l'étouffer; ni l'enfant en âge raisonnable dans le lit où elle est avec son mari; qu'elle ne laisse point coucher ses enfans ensemble, surtout ceux de différent sexe;

2° Il faut montrer combien les parens sont obligés à envoyer leurs enfans au catéchisme, et à les interroger eux-mêmes s'ils le savent faire; sinon à s'informer des catéchistes si leurs enfans apprennent bien; enfin à les corriger s'ils sont libertins.

3° Il faut savoir si chacun est laborieux dans son métier, s'il fait son ouvrage bien conditionné, et s'il le vend, sans fraude, à un prix modéré.

4° On peut leur demander encore, s'ils ne font point une dépense au-dessus de leur condition, ou de leur bien.

III.

1° Il faut différer l'absolution dans les cinq cas de saint Charles, savoir, l'habitude, l'occasion prochaine, l'ignorance, la restitution, et la réconciliation.

2° Pour l'impureté et pour l'ivrognerie, il faut de plus longs délais, surtout à l'égard des jeunes gens non mariés.

3° Le cas de la restitution demande principalement qu'on retarde l'absolution jusqu'à une sûreté donnée par écrit; car, outre que l'homme peut mourir chargé du bien d'autrui, quelque bonne volonté qu'il ait, de plus, les embarras des familles font évanouir les meilleures résolutions, si elles ne sont fixées et irrévocables par un écrit signé et déposé en d'autres mains sûres, quand ils sont dans une vraie

impuissance de payer avant que de recevoir l'absolution.

4° Il faut observer aussi que celui qui ne peut restituer le tout, peut quelquefois restituer une partie, et par conséquent y est obligé, et que celui qui est dans l'impuissance pendant trois ans, se trouve quelquefois en état de le faire au bout de ce terme, et par conséquent le doit faire.

5° Quand le pécheur est dans une occasion prochaine, que des raisons indispensables ne lui permettent pas de quitter, il ne faut lui donner l'absolution que quand cette occasion cessera d'être prochaine par la violence que ce pécheur se sera faite; ce qui demande sans doute plus de précautions et de plus longs délais.

6° Il y a sujet de croire que les pécheurs qui se sont toujours confessés sans aucun amendement pour des habitudes criminelles, ont mal fait leurs confessions, et par conséquent, qu'ils doivent faire des confessions générales de tout ce temps-là.

IV.

1° Si quando sacerdos ex confessione cognoscat mulierem, cujus hìc et nunc peccata excipit, ab alio confessario ad scelus sollicitatam fuisse in sacro tribunali, mulierem illam non priùs absolvat, quàm licentiam ab ea obtinuerit hujusce corruptoris mihi clam denuntiandi, præsertim si abominandæ illius corruptionis consuetudine sit obstrictus.

Eò fidentiùs autem clandestina hæc declaratio fieri potest, quòd huic, si sufficientibus aliunde probationibus destituatur, fidem nunquam habiturus sim.

Nec pœnitentis, nec ejusdem permissu revelantis confessarii, nomina in discrimen unquam adducentur. Id unum ex monitis colligam, ut majori cautione erga sacerdotes peccati suspectos utar, strictiùsque ipsis invigilem; horum denique existimationi studiosè consulam, tam sacerdotii reverentiâ, quàm personarum misericordiâ ductus.

2° Strictè etiam vetandum est ne, sub quocumque prætextu, eum confessarium adeat pœnitens, qui incontinentiæ alicujus cum eo fuerit particeps.

V.

Les confesseurs de la mission ne recevront aucune restitution, qu'à condition que ceux qui donneront de l'argent reviendront prendre, des mains des confesseurs mêmes, un billet des personnes à qui on aura fait les restitutions, dans lequel billet il sera seulement écrit : *J'ai reçu par les mains de N.....* sans marquer le nom du restituant. Cette précaution est nécessaire pour ne laisser aucun prétexte de soupçon contre la fidélité et le désintéressement des confesseurs.

Les confesseurs qui reçoivent les sommes à restituer ne doivent point les rendre eux-mêmes aux personnes à qui elles appartiennent ; mais ils doivent se servir de personnes interposées, pour mieux cacher la source d'où cet argent vient.

VI.

Chaque confesseur se trouvera ponctuellement à son confessional, avant la fin du sermon du matin et avant la fin du dialogue après midi, pour attendre

les peuples, et pour les attirer par cette commodité. Les confesseurs ne doivent écouter les pénitens pendant les fêtes et dimanches, pour les confessions générales, qu'afin de les attirer, de les contenter, et de les engager à revenir en d'autres jours plus libres de la semaine, aux heures précises qu'ils leur marqueront.

Les confesseurs ne doivent point s'entretenir entre eux des péchés qu'ils ont entendus en *confession*, encore moins en présence d'autres gens; mais seulement les dire en secret aux personnes principales qu'ils ont besoin de consulter, le tout sans nommer ni désigner jamais personne.

Une douzaine de jours avant la fin de la mission, nous nous rassemblerons pour concerter les moyens de pourvoir aux besoins des pénitens, sans précipiter les absolutions.

CONSULTATION

POUR UN CHEVALIER DE MALTE.

Il s'agit de savoir, 1° si les statuts de l'ordre obligent en conscience; 2° si un chevalier de Malte peut garder une commanderie, qu'il a obtenue du grand-maître par des lettres de recommandation du Roi; 3° s'il peut servir le Roi dans ses armées contre d'autres chrétiens.

PREMIÈRE QUESTION.

Les Statuts de l'ordre obligent-ils en conscience?

STATUT RELATIF A CETTE QUESTION.

De la peine ordonnée à ceux qui faillent contre la Règle et les Statuts.

Fr. Raymond Bérenger. « Afin que les frères de » notre ordre soient soigneux de n'en point enfreindre » les règles et les statuts, nous ordonnons et décla- » rons que la transgression des choses contenues en » ladite règle oblige l'ame et le corps, mais que pour » le regard de l'infraction, s'il faut ainsi dire, ou du » violement des statuts, *il n'oblige à la peine que le* » *corps tant seulement;* si ce n'est en cas qu'il se » trouve qu'il y en ait de tels que pour les avoir » transgressés l'ame soit encore obligée à la punition,

» tant par la loi divine, que par les statuts cano-
» niques. »

RÉPONSE A LA PREMIÈRE QUESTION.

Le sens naturel de ces paroles est que la règle oblige l'ame ou la conscience; et que les statuts, qui sont une police moins importante, n'obligent point l'ame ou la conscience, et qu'ils obligent seulement le corps, c'est-à-dire, qu'ils assujétissent *seulement* les chevaliers aux peines extérieures et temporelles qui sont portées par les statuts eux-mêmes. Cet adoucissement a pu être apporté pour ne gêner pas trop les consciences des chevaliers, qui se trouvoient fort exposés, non-seulement par leurs fonctions militaires, mais encore par la vie commune qu'ils mènent dans le siècle, quand ils n'ont point de guerre à soutenir.

Il est vrai que les dispositions de mépris et de révolte avec lesquelles les chevaliers pourroient violer les statuts, rendroient le violement criminel selon la conscience même; mais alors le péché viendroit de la mauvaise disposition des particuliers et non de la nature de la loi. La loi en elle-même ne peut jamais aller au-delà de l'intention du législateur, et de l'autorité qu'il lui a donnée: ainsi, quand il s'agit de peser la loi, tout se réduit à chercher par les paroles toute l'étendue de son sens naturel.

Il est vrai encore qu'outre ce que la loi a de rigoureux, il faut y considérer ce qu'elle a de salutaire: quand elle est sage, elle est toujours faite pour éloigner les hommes de quelques piéges. Ainsi, quand on la prendra dans ce sens, le particulier ne la regardant que comme une espèce de conseil, il fait

une faute s'il se dispense de la suivre sans quelque raison solide ; mais alors il ne pèche pas précisément à cause de l'autorité de la loi, puisque elle-même n'en veut point avoir pour lier la conscience des hommes, mais à cause qu'il rejette une espèce de conseil important par quelque motif déréglé. Ainsi, il est toujours constant que la loi par elle-même en tant que loi ne lie point la conscience.

Ce statut excepte néanmoins deux cas : l'un est celui où un statut commanderoit ce qui seroit déjà commandé par la loi divine ; l'autre est celui où ce qu'il commanderoit seroit déjà commandé par quelque loi ecclésiastique. Alors la conscience des chevaliers seroit liée, non par le statut, mais par la loi ou divine ou ecclésiastique.

SECONDE QUESTION.

Un chevalier de Malte peut-il garder une commanderie qu'il a obtenue du Grand-Maître par des lettres de recommandation du Roi?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

« Que nos frères ne s'aident d'aucunes lettres de » recommandation pour avoir des commanderies. »

Fr. Elion de Villeneuve. « Enjoignons expres- » sément, sur peine de désobéissance, qu'aucun de » nos frères, de quelque condition qu'il soit, n'ob- » tienne, ou ne présume d'obtenir en façon quel- » conque, aucunes lettres de recommandation ou » menaces *d'aucunes personnes*, afin qu'en vertu

» [illegible] lettres à pouvoir avoir les [illegible]
» ou les bénéfices de notre ordre. Il est [illegible]
» permis [illegible] de ceux de notredit ordre, qui
» [illegible] profession, afin que [illegible]
» [illegible] les [illegible] et [illegible] d'un
» chacun, sans que ce [illegible] à se pouvoir [illegible]
» aucun [illegible]. »

§ 2. Pierre d'Aubusson. « Que celui de nos frères » qui aura obtenu telles lettres perde l'ancienneté » de dix ans, et qu'il soit permis à un chacun » de l'accuser et de venir aux preuves contre lui, » sans encourir aucunes peines, afin que nos frères » se comportent modestement et sans insolence. »

RÉPONSE A LA SECONDE QUESTION.

Il y a quelque sujet de douter si ce statut (d'Elion de Villeneuve), est de la même nature que les autres, et s'il ne lie point la conscience des chevaliers.

La raison d'en douter est que ce statut n'impose aucune peine pour le corps, c'est-à-dire, temporelle, et qu'il *enjoint sur peine de désobéissance*, etc. Ainsi il semble que le grand-maître a voulu dire *sur peine* de violer le vœu d'*obéissance ;* ce qui renfermeroit un grand péché.

Il est vrai qu'un autre grand maître, qui est Pierre d'Aubusson, a ajouté, ce qu'ils nomment une peine *pour le corps,* qui est la perte de dix ans. Peut-être qu'il l'a fait pour joindre au lien de la conscience, une punition plus sensible : peut-être aussi que croyant, suivant le sentiment commun de tout l'ordre, que les statuts n'obligent point sur peine

de péché, il a voulu du moins assurer l'observation de celui-ci par une menace d'une peine extérieure et fort rigoureuse. Mais ce qui me paroît devoir décider, est que le statut de Raymond Bérenger, qui veut que les statuts sans exception ne lient point l'âme ou la conscience, est postérieur à l'autre statut d'Elion de Villeneuve, qui défend d'obtenir des lettres de recommandation sur peine de désobéissance. Ainsi, supposé même qu'Elion de Villeneuve ait eu intention de lier la conscience à cet égard, Raymond Bérenger, qui est venu ensuite, l'a déchargée.

De plus, voici d'autres raisons par lesquelles il semble que les chevaliers ne sont pas obligés en conscience à suivre le statut d'Elion de Villeneuve.

1° La pratique constante et universelle de l'ordre, est que les lettres de recommandation qui viennent des princes sont très-bien reçues, qu'on y a égard, et qu'on ne blâme jamais ceux qui les ont obtenues. On ne parle pas même en général pour exhorter les chevaliers à n'en point demander; au contraire, les grands maîtres disent assez souvent aux chevaliers qu'ils veulent favoriser : Faites-moi écrire par votre roi, afin que j'aie une raison de vous accorder la grâce, sans blesser les autres prétendans, ou afin que je puisse mieux me débarrasser de leurs importunités. Le Pape sait cette pratique, et jamais, de temps immémorial, ni lui ni les grands maîtres, ni les autres supérieurs de l'ordre, n'ont réclamé ni proposé aucune réforme là-dessus. Le chevalier qui consulte maintenant est un de ceux à qui le grand-maître a conseillé d'obtenir des lettres : ainsi les let-

tres de recommandation qu'il a obtenues, bien loin de gêner le grand-maître, qui est l'inconvénient que le statut a voulu éviter, n'ont servi qu'à le rendre plus libre de choisir selon son inclination. Peut-on douter que le non-usage, quand il est constant, universel, évidemment connu et approuvé par tous les supérieurs, ne soit une abrogation tacite de la loi? Peut-on nier qu'il n'y ait eu dans l'Eglise beaucoup de réglemens de discipline salutaires et *importans*, que le seul non-usage a entièrement abolis, et qu'on n'est plus obligé d'observer. Quoique ces lois abolies soient encore pour les chrétiens des espèces de conseils salutaires, on ne peut pas dire qu'on pèche en ne les suivant pas.

2° On peut encore moins soutenir que les commanderies sont des bénéfices, et qu'ainsi on blesse *les statuts canoniques* quand on sollicite des commanderies. Ce raisonnement renferme deux erreurs : l'une, que les commanderies soient des bénéfices; car les bénéfices sont des titres ecclésiastiques avec quelque fonction cléricale, et avec la nécessité d'être clerc pour celui qui l'obtient : or les commanderies n'ont aucune fonction cléricale, et sont possédées par les chevaliers, qui souvent ne sont point clercs : donc elles ne sont pas des bénéfices.

3° La seconde erreur est de croire qu'on ne puisse jamais demander un bénéfice. Où trouvera-t-on que l'Eglise ait condamné un clerc, qui étant digne et capable de servir l'Eglise, et voulant la servir, demande un bénéfice simple, pour y trouver une subsistance modeste et frugale? Tout de même, pourquoi un chevalier ne demandera-t-il pas mo-

destement

destement une commanderie, lorsqu'il en a besoin; qu'il sert actuellement l'ordre; et qu'il ne la demande que pour en faire un bon usage? On ne peut donc pas dire que cette démarche étant contre les *statuts canoniques*, elle est, selon le premier statut même, d'une nature à lier la conscience.

4° S'il est permis de désirer une commanderie, il peut être permis d'obtenir des recommandations, pourvu qu'elles n'aillent point jusqu'à gêner, par des espèces de menaces, celui qui donne les commanderies. Il est vrai que la loi qui suppose que ces recommandations sont dangereuses, et favorisent souvent les sujets indignes, est très-sage en elle-même, lorsqu'elle les défend en général. Mais il y a des cas où ces recommandations sont innocentes par elles-mêmes; et si la loi qui les condamne en général est abolie, ne peut-on pas les pratiquer dans ces cas particuliers, où elles n'ont par elles-mêmes rien de mauvais? Quand les recommandations sont ouvertement en usage de tous les côtés, ne peut-on pas y avoir recours pour faire une espèce de contre-poids, et pour empêcher que le crédit des autres ne l'emporte sur le service qu'on a rendu à l'ordre. Ainsi, la loi se trouvant abrogée par le non-usage, n'étant fondée sur aucune constitution canonique, et ne défendant point une chose absolument mauvaise par elle-même, n'a-t-on pas pu sans péché se dispenser de la suivre?

5° Il seroit inutile de raisonner sur le droit naturel, sur les statuts canoniques, et sur les statuts de l'ordre, pendant que le statut même qui défend les

lettres de recommandation s'explique décisivement, et les permet en certains cas. Ce que les statuts de l'ordre permettent ne peut point être regardé comme contraire au droit naturel et aux canons. Or, il est certain que le statut permet aux chevaliers de solliciter des commanderies, et d'obtenir des lettres de recommandation de ceux de l'ordre *qui ont déjà fait profession*. Donc un chevalier peut, sans violer ni le droit naturel ni les canons, solliciter et faire solliciter pour lui une commanderie.

6° Il faudroit examiner si ces paroles, *d'aucunes personnes*, comprennent les rois mêmes; car d'ordinaire, en matière de droit, ils ne sont pas censés compris dans des termes si vagues, lorsqu'il s'agit de leur lier les mains.

7° Quand même un chevalier auroit péché en demandant ou en faisant demander une commanderie, avec ambition, et sans avoir des mœurs assez pures pour y devoir prétendre, il ne laisse pas d'en être légitimement pourvu : d'où il s'ensuit que, quoiqu'il doive faire une exacte et exemplaire pénitence de ses péchés, et surtout de celui qu'il a commis entrant indignement et avec ambition dans la commanderie; il n'y a pourtant aucune loi qui l'oblige en conscience à s'en dépouiller.

TROISIÈME QUESTION.

Un chevalier de Malte peut-il servir le Roi dans ses armées, contre d'autres chrétiens?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

« Que nos frères n'aient à se mêler dans les guerres » qui sont entre les chrétiens. »

« Fr. Jean Fernandez de Heredia. Voulons et or» donnons que nos frères ne s'intéressent point dans » les guerres que les chrétiens font les uns contre les » autres. Que si quelqu'un fait le contraire, qu'il » perde l'habit : et en cas qu'il le recouvre par une » grâce spéciale, qu'il soit privé pour dix ans de » l'administration des commanderies, bénéfices, et » autres biens de notre ordre ; à laquelle administra» tion il ne puisse être derechef admis qu'après le» dit terme expiré. Faisant très-expresses inhibitions » aux prieurs, au chapelain d'emposte, et aux com» mandeurs, de ne permettre à nos frères de s'exer» cer dans les guerres des chrétiens, si ce n'est en cas » que cela leur soit commandé par le prince ou le » seigneur de la province; car alors ils leur pourront » donner congé de s'y en aller, à condition qu'ils » n'y porteront les armes ou les enseignes de la re» ligion. »

RÉPONSE A LA TROISIÈME QUESTION.

Voici plusieurs réflexions qui peuvent favoriser les chevaliers qui servent leurs rois contre d'autres chrétiens.

1° Ce statut ne disant point comme l'autre, *sur peine de désobéissance*, et se contentant d'imposer une peine temporelle, quoique cette peine soit très-griève, on pourroit croire que ce statut est du nombre de ceux qui ne lient point la conscience : en sorte que le chevalier qui ne l'observe pas doit seulement être soumis pour subir la peine, si on la lui impose, c'est-à-dire perdre l'habit, ou être privé de l'administration des biens de l'ordre pendant dix ans au choix des supérieurs.

2° Ce statut est abrogé par un usage contraire, qui est constant et universel. L'ordre sait et permet que chaque chevalier serve sa nation, et le Pape même, qui le voit tous les jours, ne réclame jamais.

3° On ne peut point dire que ce statut est fondé sur un droit naturel et invariable, à cause du scandale qu'il y a à voir des frères d'un même ordre combattre les uns contre les autres, et s'entretuer. Le même droit naturel devroit interdire à tous les chrétiens de prendre les armes pour tremper leurs mains dans le sang de leurs frères. Il n'y a donc point de droit naturel, et on peut dire seulement que l'indécence est encore plus grande à voir des chevaliers contre des chevaliers, qu'à voir des chrétiens contre des chrétiens. Mais dans le fond, rien n'empêche absolument du côté du droit naturel, qu'un ordre militaire ne permette à ses chevaliers de servir chacun leur prince et leur patrie, quand ils ne sont pas nécessaires à la défense de la chrétienté. Le statut même qui défend de le faire montre clairement que la chose n'est pas absolument mauvaise par elle-même, puisqu'il la permet toutes les fois qu'il y a un ordre

du *prince ou du seigneur* de la province. Donc la chose n'est point essentiellement mauvaise selon sa nature, ni contraire au droit divin : d'où il faut conclure que le statut qui la condamne a pu être aboli par le non-usage constant et paisible de toutes les nations dont l'ordre est composé.

4° Les chevaliers ne sont pas comme les autres religieux, qui doivent fuir tout ce qui a quelque rapport aux embarras du siècle. Ceux-ci doivent se sanctifier dans le siècle même; leur vie est militaire : depuis qu'ils n'ont plus à servir les hôpitaux de la Terre-sainte, ils n'ont d'autre fonction réglée que celle des armes. La guerre, dans laquelle ils sont expérimentés, et qui est déjà leur genre de vie, n'est-elle pas moins à craindre pour eux, quand il est question de servir leur prince et leur patrie dans de pressans besoins, qu'une vie oisive, qui est difficile à remplir pour eux, quand les besoins de la religion ne les appellent point à Malte?

5° S'il est permis aux chevaliers d'aller en guerre contre des chrétiens, sur l'ordre du prince ou du seigneur de la province, n'est-il pas permis de demeurer dans le service du Roi, lorsqu'on y est engagé par un commandement considérable, et qu'on ne pourroit en sortir sans déplaire certainement à Sa Majesté? Ce désir du prince, qui veut qu'on continue à le servir, n'est-il pas équivalent à l'ordre que le statut demande?

6° Remarquez que ce statut n'a été fait que pour empêcher les chevaliers de se mêler dans les guerres, qui étoient si communes en ce temps-là, de seigneur à seigneur, et de ville à ville : chaque voisin prenoit

parti pour les uns ou pour les autres, selon son inclination. Ainsi il y a sujet de croire que le statut a voulu seulement exclure les chevaliers de ces guerres intestines que l'anarchie avoit introduites, et les borner à celles des princes ou des seigneurs dont ils tiendroient des fiefs.

7° Il faut encore observer que l'ordre mande les chevaliers dès qu'il arrive quelque besoin pressant pour la religion; qu'excepté ces occasions, il y a un certain nombre de chevaliers en guerre, qui suffisent pour les expéditions qu'on veut faire, et au-delà desquels la religion ne prétend point augmenter ses armemens : ainsi les chevaliers qu'on laisse en France, étant alors sans emploi pour l'ordre, ne peuvent-ils pas s'occuper selon leur talent et leur genre de vie, dans les guerres où ils défendront leur patrie? Quoique cette guerre ne soit pas aussi sainte que celle qu'on fait aux Infidèles, elle ne laisse pas d'être très-digne d'un chrétien, lorsqu'il la fait sans ambition, et pour le bien public. On ne doit pas regarder comme une action profane, celle d'un homme qui va à la guerre pour son prince et pour sa patrie sans ambition. Quand il y expose sa vie par ce pur motif, en vue de Dieu, on peut dire que c'est la disposition qui approche le plus de celle des chevaliers quand ils se dévouent pour la défense de la religion.

8° Mais ce qui semble décider le plus clairement, c'est que le chevalier qui consulte tient à Malte un rang qui lui ôte la liberté de porter les armes pour l'ordre. S'il étoit à Malte, il ne pourroit être que du conseil du grand-maître, et il n'iroit à la guerre pour la religion, que dans les plus extrêmes nécessités :

ainsi, outre que l'ordre ne demande point maintenant de lui qu'il aille à Malte, il ne pourroit, en y allant, servir l'ordre que par son conseil. Ne vaut-il pas mieux qu'il défende sa patrie par les armes, que s'il donnoit au grand-maître ses avis, dont celui-ci n'a aucun besoin?

CONSULTATION

SUR UNE ALLIANCE PROJETÉE

ENTRE DEUX ILLUSTRES MAISONS.

Nous avons déjà observé que cette Consultation avoit pour objet un mariage projeté entre deux illustres familles, dont l'une devoit en grande partie son immense fortune à l'abus qu'un homme puissant avoit fait de son crédit. Pour éviter de nommer les personnages dont il est question dans cette pièce, nous désignons cet homme puissant sous le simple titre de *Marquis*, et son épouse sous le titre de *Marquise*. Nous désignons également les futurs époux sous les simples titres de *Duc* et de *Duchesse*. Celle-ci est fille du *Marquis*, et le *Duc* appartient à l'illustre famille qui étoit sur le point de s'allier à celle du *Marquis*. Il faut encore observer qu'à l'époque où Fénélon rédigeoit cette Consultation, le *Marquis* étoit mort. (*Edit. de Vers.*)

I. *Sur les dommages faits injustement.*

Il y a, ce me semble, une extrême différence entre les enfans de M. *le Marquis*, nourris dans l'ignorance des faits et dans l'estime de leur père qu'ils peuvent supposer très-juste, et un étranger qui veut bien s'exposer au risque d'entrer dans les charges d'une succession si suspecte.

La seule opinion publique engage à examiner de près; et le seul doute dans l'examen suffit pour arrêter un homme de bonne foi.

Faits injustes qui donnent lieu à restitution : Brûlemens arrachés au Roi, ou faits sans ordre *en temps de guerre :* violemens de capitulations jurées : contributions exigées avec violence en pleine paix, au préjudice des traités.

Si M. *le Marquis* n'est pas censé la cause principale de ces injustices, du moins il est la cause seconde qui doit restituer subsidiairement, dans l'impuissance où le Roi se trouve.

II. *Etat des biens de M.* le Marquis.

1° Terres et autres fonds de son père, de sa femme, de lui.

2° Appointemens de ministre d'Etat, de secrétaire d'Etat, de chancelier des ordres du Roi, de surintendant des bâtimens, de général des postes.

3° Revenus de l'ordre de saint Lazare ; des chevaux de louage et exemptions de tailles ; des postes étrangères, 1500,000 liv.

Pour ce dernier don, le Roi n'a pas eu l'intention de le faire si grand.

Quand il en auroit eu l'intention, il ne l'a pu. Ces sortes de dons immenses et inofficieux sont censés subreptices par les ordonnances : on fait le procès de celui qui les a obtenus.

Disproportion de ces dons avec les services de M. *le Marquis*, avec les récompenses des généraux d'armées, avec les fortunes des seigneurs et princes, avec les richesses du corps de l'Etat, avec le domaine du Roi.

III. *Raisons d'obliger à restitution les héritiers de M. le Marquis* (*).

1° *Pour les revenus de l'ordre de* saint Lazare.

Inconvéniens de différer la restitution. Danger de mort de M*** (*père du jeune Duc*:) il laisseroit ses enfans dans l'injustice. Danger de mort de son fils (*le jeune Duc*) et de sa belle-fille (*la jeune Duchesse*) *qui laisseront par là des enfans* mineurs ou *des* héritiers *obligés à restitution.*

Inconvéniens de se hâter : incertitude de persuader M*** (*frère du Marquis*:) grand dommage pour la famille, six fois autant : conséquence de mettre en doute ces biens : il faudroit persuader toute la famille : toute la famille même ne le pourroit sans répondre à mineurs : solidité des cohéritiers.

2° *Pour* brûlemens contre *les* capitulations. Opinion publique suffit pour établir doute, et doute pour arrêter.—M*** (*père du jeune Duc*) n'est comme les enfans *de M. le Marquis* : il sait les faits et les conseils : je lui en dis un attesté de deux bons témoins.—*Le* conseiller, s'il *est* cause première et plus efficace, est premier restituant : si cause seconde, restituant subsidiaire pour *le* Roi obéré.

3° *Pour les revenus des* postes, etc. (**). 1,500,000 liv.

(*) On trouvera dans ce paragraphe et dans les suivans quelques répétitions de ce qui a été dit dans les précédens. La raison de ces répétitions est que Fénélon rédigea successivement plusieurs canevas pour répondre à la question délicate qu'on lui avoit proposée. Nous avons cru ne devoir rien changer au travail de l'illustre auteur. (*Edit. de Vers.*)

(**) On voit par les développemens qui suivent, que Fénélon réunit sous ce titre tous les dons excessifs obtenus du Roi par le *Marquis*. (Edit. de Vers.)

outre male de L. (*); chevaux de louage; exemption de taille; 80,000 liv. de général des postes; appointemens de chancelier *de l'ordre* du Saint-Esprit, *de* secrétaire *d'Etat, de* ministre *d'Etat, de* surintendant des bâtimens, etc. terres, etc. (**). — Dons immenses et inofficieux, censés subreptices par les ordonnances. —Disproportion *de ces dons* avec *les* services *de M. le Marquis*, avec *les* récompenses des autres *généraux* du premier rang, avec *les* richesses de l'Etat, avec le domaine du Roi.

IV. *Eclaircissement sur le premier article du paragraphe précédent.*

La première question roule sur les réceptions des chevaliers dans l'ordre de saint Lazare. — Elles montent environ à........—M. *le Marquis* n'a rien donné de réel; donc il n'a pu rien recevoir, et ses héritiers doivent restituer ce qu'il a reçu.

La seconde question est de savoir s'il n'est pas tenu de restituer aux ordres du Saint-Esprit, de saint Lazare, au Teutonique, et aux autres ordres réguliers et communautés, les revenus dont il les a dépouillés sans titre pendant tant d'années. Il est vrai qu'il l'a fait par l'autorité du Roi; mais enfin il

(*) Nous n'avons pu deviner ce que Fénélon vouloit dire en cet endroit. (*Edit. de Vers.*)

(**) On trouve au bas de la page, dans le manuscrit original, un nouveau relevé des biens du *Marquis*, dans l'ordre suivant: « Pos- » tes, 80,000 liv. de revenu : *Postes* étrangères, 1,500,000 liv. ap- » pointemens de ministre et secrétaire d'état: charge de l'ordre du » Saint-Esprit: celle de surintendant des bâtimens : biens de son » père, biens de sa femme, ses propres terres, chevaux de louage, » réceptions de Saint-Lazare. » (*Edit. de Vers.*)

a été le conseil, l'auteur, l'instigateur. Supposé même qu'il ne soit point censé la cause principale, ne doit-il pas cette restitution subsidiairement au défaut du Roi, qu'on peut regarder, dans les embarras présens de l'Etat, comme étant dans l'impuissance de restituer. Ces jouissances injustes *des revenus* des chevaliers monteront bien haut.

Pour la restitution de toutes ces sommes, il faut ou différer, ou se hâter.

Dans *le premier* cas, M*** (*père du jeune Duc*) peut mourir, et laisser de jeunes mariés ignorans du fait, ou peu scrupuleux.—Madame *la Duchesse* peut mourir : les enfans seroient mineurs : on ne pourroit rien faire sûrement. — M. *le Duc* peut mourir, madame *la Duchesse* se remarier, et laisser des mineurs qui auront des droits sur son bien mal acquis.

Dans *le second* cas, 1° il est incertain si l'on persuadera à M*** (*frère du Marquis*) de faire cette restitution de si grandes sommes; surtout les cohéritiers. — 2° Quand on l'auroit persuadé, il faudroit encore persuader Mad.*** (*mère du Marquis,*) madame *la Marquise*, M*** (*fils du Marquis, et frère de la jeune Duchesse*) etc. — 3° Commencera-t-on par le mariage, qui engage certainement la conscience, dans l'incertitude de la restitution ? — 4° La famille entière ne pourroit faire cette restitution pour la mineure, sans en être responsable, et sans être prête à l'en dédommager à sa majorité, elle ou ses enfans. — 5° Tous les cohéritiers ne sont-ils pas solidaires pour cette restitution, comme ils le seroient pour les dettes communes de la succession? Cette restitution n'est-elle pas comme une somme pour laquelle

un créancier auroit son hypothèque et son action immédiate sur tous et chacun des cohéritiers, sauf à chacun d'eux son recours sur les autres, pour répartir la dette sur les portions qu'ils tiendroient de l'hérédité? Si cela est, il faut que la mineure ou ceux qui l'épouseront commencent par payer le total des sommes à restituer, sauf à répéter ce qu'on pourra sur les autres cohéritiers, qui voudront bien restituer aussi leur part.

V. *Réflexions à l'appui des décisions précédentes.*

1° Jusques à Cajétan, nul casuiste n'a cru probable que tous les héritiers d'un usurier ne fussent solidairement obligés à la restitution de tous ses profits usuraires.

Donc il est au moins douteux si les cohéritiers ne sont pas obligés solidairement à restituer les profits manifestement injustes, comme dans le cas des réceptions de saint Lazare.

2° Il n'en est pas de même d'un homme qui est né dans une famille, et qui a été nourri dans la pensée que son père n'a rien fait que de juste, que d'un étranger qui est prévenu des bruits contraires, qui doute, et qui délibère dans ce doute s'il entrera par alliance dans cette famille. Le premier doit avoir des preuves convaincantes de l'injustice de son père, pour se déposséder soi-même par restitution. Le dernier, au contraire, doutant, et étant libre d'entrer dans cette famille ou de n'y entrer pas, il n'y doit point entrer jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus aucun doute raisonnable de l'injustice. Il n'y pourroit entrer tout au plus qu'avec une application constante à rechercher toutes les preuves, et avec certitude de pouvoir



réparer les injustices, s'il venoit dans la suite à en découvrir quelque preuve.

3° Jamais aucun casuiste n'a été relâché jusqu'à douter que le conseiller ne soit tenu de réparer toutes les suites de ses mauvais conseils, *in culpa lata*. Violer toutes les lois de la paix par des contributions, et toutes celles de la guerre brûlant malgré les sermens des capitulations, est sans doute *culpa lata* : donc le conseiller en est tenu. Le fait est de notoriété publique. Que le conseiller soit tenu à restituer comme cause principale ou subsidiairement, c'est de quoi on peut disputer : encore même les casuistes penchent à croire qu'il est censé cause principale, s'il a usé d'empire, qu'il se soit prévalu de l'ignorance ou inapplication, ou bien qu'il ait entraîné, contre sa volonté, celui dont il étoit le conseiller. Mais enfin, il est au moins hors de doute que le conseiller doit payer subsidiairement. Dans le cas présent, la cause principale est insolvable pour des temps qu'on ne peut borner, et au-delà desquels on ne voit rien que de très-douteux, pour ne rien dire de plus. Donc tout au moins la cause seconde, qui est le conseiller, doit certainement restituer, sauf à elle à se dédommager sur la principale, quand elle le pourra.

4° Le Roi peut-il donner à un homme *déjà plus* riche par ses terres, ses charges, etc. qu'aucun seigneur du royaume, 1,500,000 liv. de revenu annuel, dans des temps très-misérables? L'étranger qui veut entrer dans la succession de celui qui a eu ce don peut-il ignorer le fait?

Le Roi a-t-il déclaré qu'il veut ratifier ce don, quoiqu'il l'ait cru d'abord beaucoup moindre?

PLANS DE DISSERTATIONS

SUR DIVERS POINTS

DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE.

PREMIÈRE DISSERTATION.

SUR LA LIBERTÉ DE L'HOMME.

I. *Raisons pour lesquelles les impies la nient.*

1° DIEU juste et bon pour l'homme, jaloux de sa propre gloire, peut-il avoir donné à l'homme le pouvoir de pécher et de s'opposer à la gloire de Dieu, de s'égarer de sa fin dernière, de se rendre éternellement ennemi de Dieu, coupable *et* malheureux? — Peut-il l'avoir fait, voyant avec certitude que l'homme pécheroit, que le péché seroit transmis, qu'il les puniroit presque tous pour le péché d'un seul?

Ne pouvoit-il pas les rendre d'abord tous impeccables, comme les saints le sont, dit-on, dans le ciel?

Est-ce aimer sincèrement ses enfans? Il ne lui en eût rien coûté, que de vouloir, c'est-à-dire les aimer, et ils auroient été tous dignes de lui.

2° *Cette* doctrine *est* contre *la* raison, *car* l'homme n'est *pas* moins dépendant pour opérer que pour être. *Mais s'il étoit libre, la* volonté libre seroit indépendante pour son choix, *et* l'homme se feroit meilleur que Dieu ne l'auroit fait.

Cette doctrine est aussi contre *la* bonté de Dieu*:* *c'est un* blasphême : c'est nier *la* perfection *de Dieu.* *Car il faut dire que* petits enfans *misit arsuros : que les* adultes *sont* privés de secours infailliblement salutaires : *que* de cent mille hommes, quatre-vingt-dix-neuf mille *sont* damnés. Paradis presque désert en comparaison *de l'enfer.* Venue de Jésus-Christ presque inutile : victoire du démon. Homme à la mort privé de *la* persévérance finale : exemple de père avec enfant qui se noie. Opinion d'Origène sur punition bornée, *est venue de ces difficultés.*

3° Conclusion : Ou il n'y a point de Dieu qui ait fait l'homme, ou il n'y a aucune liberté, et rien n'est déméritoire.

Illusion sur *la* liberté qu'on s'imagine avoir : volonté aveugle suit entendement : entendement nécessité par jugement pratique : élection n'est qu'un jugement.

Détermination *causée d'une manière* imperceptible par organes, par habitudes, par occasions.

Efficacité et nécessité, distinction chimérique.

II. *Principes dont il faut partir en cette matière.*

Dieu existe, l'homme est libre; deux vérités dont on ne peut douter.

1° Dieu existe.

Art qui éclate dans toute la nature.

Idée de l'être infiniment parfait empreinte *dans l'ame de tous les hommes :* d'où vient-elle?

Liberté de l'homme : donc nature incorporelle unie au corps : par qui?

2° L'homme

2° L'homme est libre.

Première preuve : impuissance de douter de la liberté. — Règle d'évidence et de conviction ; impuissance de douter sérieusement : *cogi, convinci.*

Dites que vous doutez *de tout ;* mensonge : secte de menteurs que les Pyrrhoniens.

Dites que vous voulez douter *de tout :* vouloir c'est choisir, c'est juger, c'est croire *que vous pouvez vous mettre dans l'état du doute absolu.*

Doute ne peut être réel sur deux et deux font quatre, sur tout plus grand que partie, comme croyance impossible sur trois et cinq *font* douze, *et sur* carré rond.

Il est impossible de douter sérieusement de *la* liberté : Epicuriens, Stoïciens, *fatum :* Cicéron, prescience : Aristotéliciens, Platoniciens, Académiciens, Manichéens, Protestans, Arminiens, Luthériens étrangers, Calvinistes de France (*).

Faisons expérience : homme assassin *et* empoisonneur, homme bienfaisant, *sont-ils égaux ?*

Voudriez-vous croire qu'un fripon vaut autant que vous? Ne blâmerez-vous personne? Ne vous plaindrez-vous de personne? Ne faut-il ni punir ni récompenser? Ne voulez-vous point délibérer, choisir, etc.? Ne promettrez-vous jamais? Ne serez-vous point excusé en ne faisant pas?

Seconde preuve : Commun consentement de tous ceux qui ne raisonnent point spéculativement. De-

(*) Fénélon se proposoit sans doute de prouver ici que dans ces divers systêmes il est également impossible de douter de la liberté. (*Edit. de Vers.*)

mandez aux anciens, aux modernes, aux peuples d'Europe, à ceux d'Amérique.

Témoignage de saint Augustin à l'appui de cette preuve :

« Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, » unde discerem neminem vituperatione suppliciove » dignum, qui aut id velit quod justitia velle non » prohibet, aut id non faciat quod facere non potest? » Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in » theatris poetæ, et indocti in circulis, et docti in » bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in » sacratis locis, et in orbe terrarum genus huma- » num (1)?.... Dicere animas, et esse malas, et nihil » peccare, plenum est dementiæ : dicere autem pec- » care sine voluntate, magnum deliramentum est; » et peccati reum tenere quemquam, quia non fecit » quod facere non potuit, summæ iniquitatis est et » insaniæ (2)..... Nam ut inter omnes sanos constat, » et quod ipsi Manichæi non solùm fatentur, sed et » præcipiunt, utile est pœnitere peccati. Quid ego » nunc in hanc rem divinarum Scripturarum testi- » monia, quæ usquequaque diffusa sunt, colligam? » Vox est etiam ista naturæ : neminem stultum rei » hujus notitia deseruit : hoc nobis nisi *penitus* insi- » tum esset, periremus. Potest aliquis dicere non se » peccare : non autem sibi esse, si peccaverit, pœ- » nitendum, nulla barbaries dicere audebit (3). »

(1) S. Aug. *De duabus anim. contra Manich.* cap. XI, n. 15 : tom. VIII. — (2) Ibid. cap. XII, n. 17. — (3) Ibid. cap. XIV, n. 22. — A la suite de ces témoignages, Fénélon en cite plusieurs autres qu'il

Donc Dieu a fait l'homme libre entre la vertu et la béatitude, le vice et la misère : Feu, eau : maître de son sort. « Si enim times illum (defectivum motum » quo voluntas a Deo avertitur), oportet ut nolis : si » autem nolis, non erit. Quid ergo securius, quàm » esse in ea vita, ubi non possit tibi evenire quod » non vis (1). »

III. *Réponse aux difficultés.*

1° On ne pèche que par sa volonté : rien n'est à moi, si *ma* volonté n'y est pas : vouloir est avoir bien suprême : malheur est de ne l'avoir voulu. « Nihil tam in nostra potestate, quàm ipsa voluntas » est : ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut vo- » lumus, præsto est. »

2° *Notre* volonté *est* aidée. *Si vous dites :* Sine culpa cecidi, « volo servare, sed vincor à concupiscentia » mea : respondet Scriptura libero ejus arbitrio, quod » jàm superiùs dixi : *Noli vinci a malo, sed vince in* » *bono malum.* Quòd tamen, ut fiat, adjuvat gratia, » quæ nisi adjuverit, nihil lex erit, nisi virtus pec- » cati..... Homo ergo gratiâ juvatur, ne sine causa » voluntati ejus jubeatur (2). »

seroit trop long et peu utile de rapporter. Ils sont tirés du livre de saint Augustin, *de libero Arbitrio*, et se rapportent à ces deux chefs : *Nécessité de la liberté pour mériter et démériter, facilité de se rendre bon et heureux.*

(1) S. Aug. *de lib. Arbit.* lib. II, cap. XX, n. 54 : tom. I. — Fénélon rapporte sur cet article et sur les suivans plusieurs autres témoignages du saint docteur, que nous avons cru devoir supprimer, soit à cause de leur longueur, soit parce qu'il les rapporte souvent sans désigner l'ouvrage d'où ils sont tirés. (*Edit. de Vers.*)

(2) S. Aug. *de Grat. et lib. Arbitr.* cap. IV, n. 8, 9 : tom. X.

3° *Dieu nous accorde* tout, excepté ôter libre arbitre. « Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, » et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut » eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel » malè utentes justissimè judicentur..... Volo ut hi » omnes servi mei operentur in vinea, et post labo- » rem requiescentes epulentur, ita ut quisquis eo- » rum hoc noluerit, in pistrino semper molat (1). »

4° Libre arbitre *nous est* donné pour *mérite*, non pour chute.

5° Impeccabilité *attachée à l'état* de *la* béatitude *est la* récompense du mérite, *et* non *le* premier don de Dieu : ordre qu'il faut croire et adorer.

Idée de *cette* justice dans *la* punition d'homme égal à nous, si sa volonté manque : et nous ne voulons pas que Dieu fasse sur sa créature ce que nous faisons sur homme égal à nous!

(1) S. Aug. *de Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X.

SECONDE DISSERTATION.

SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

I. *Preuves de la* distinction *de l'ame* d'avec *le* corps.

1° Consultation *de nos* idées. Rien de corporel dans idée d'ame : *on ne la conçoit pas* rouge, longue, etc. — Rien de spirituel dans idée de corps. — Exemples de lumière et de temps, de couleur et de figure : interrogez enfant.

2° Consultation pratique. Montre n'est que machine ; donc ne pense *pas.* Chien pense ; donc est plus que machine.

3° Indivisibilité de l'ame. On ne conçoit point deux moi : ame indivisible en pensée, en volonté, en sentiment : *unum me sentio.* — Pluralité d'organes réunis à un point. — Concevez deux ames unies. — Il est vrai qu'un seul moi aime à la fois plusieurs objets.

4° Liberté. *La* matière *est* nécessité en tout *par les* lois mécaniques ; l'ame *au contraire est* maîtresse de son vouloir : choix arbitraire. — Différence : vous direz sûrement *d'avance la détermination* de l'un ; vous ne sauriez prévoir *la détermination* de l'autre.

5° Nul dérangement. Ame n'a ni parties, ni configuration de parties. — Ame unique : point de séparation de deux ames. — Ame ne dépend par soi du corps : séparation la délivre de dépendance mutuelle d'opérations.

6° Nul anéantissement. Nul atôme anéanti dans

l'univers. — Atôme d'animal en fait un autre. — *L'idée de la métempsycose est venue de cette croyance.*

II. Possibilité d'anéantissement *de l'ame.*

Nul n'a existence par soi que Dieu : *Ego Dominus, et non mutor. Ego sum qui sum. Solus habet immortalitatem.*

Ce qui est arbitraire, demandez-le : vous voyez que nul atôme ne périt : quoi ! être si noble au-dessous *d'atômes !*

III. Volonté *de Dieu révélée, prouve l'immortalité de l'ame.*

Dieu ayant été libre à cet égard, on ne le peut savoir que par lui. Il ne l'a déclaré ouvertement dans les livres de Moïse. La chose paroît obscurcie dans l'Ecclésiaste. (ch. XI et XII.) Elle est claire dans Daniel, (ch. XII.) et l'Ecclésiastique. (ch. XI et XII.) Elle éclate dans les Machabées. (*II Mach.* XII. 46.) Saint Paul nous la montre dans les anciens Iraélites. (*Hebr.* XI. 13.) — Sadducéens. Jésus-Christ nous la montre dans le Dieu d'Abraham, etc.

IV. Résurrection des corps.

Celui de Jésus-Christ; chair, source de vie : nous ses frères, os de ses os, etc. — Vie bienheureuse de l'homme tout entier. — Triomphe de la mort qui met chair en poudre.

TROISIÈME DISSERTATION.

SUR LE CULTE DIVIN.

PRÉAMBULE : *Nous ne dirons* rien de *la* pluralité de dieux. Preuves remplies par un seul. Impossibilité de deux. Païens ont cru Dieu suprême : Jupiter : chaîne *d'*Homère : saint Justin contre Tryphon.

Nous ne dirons rien *non plus* d'immortalité d'ames. Spiritualité prouvée par liberté. Objections prouvent union de corps et d'esprit, non identité. Nul être, pas même atôme, ne périt.

I. Trois systêmes *à imaginer sur le culte divin.*

1° Homme fait sans rapport à Dieu, *répugne. Car alors la* fin d'un homme pieux *seroit* plus noble que celle de Dieu même. Homme connoissant Dieu sans l'aimer ; *quelle* ingratitude ! Homme qui n'obéiroit à Dieu : impunité des méchans. Comparaison d'hommes, juste et pieux, injuste et impie, mourant ensemble. Erreurs grossières d'Epicuriens sur dieux oisifs et indolens : Min. Félix.

2° Homme connoissant et aimant Dieu sans culte extérieur, *répugne*. Inconvéniens de variété sur *la* manière de connoître Dieu, d'aimer Dieu, de servir Dieu par les vertus. Société que Dieu a mise en tout dans sa famille. Défauts du culte, s'il n'y avoit *un* ordre *établi* pour instruire, redresser, perpétuer. Nulle trace de ce culte secret et divers.

3° Homme dans culte extérieur, *seul systême rai-*

sonnable. Car il est naturel et même nécessaire que les hommes professent et expriment *leur* reconnoissance au Créateur : exemple de père au milieu de sa propre famille : expérience de disputes et de scandales. Culte intérieur n'est qu'amour *: nec colitur nisi amando :* marques extérieures d'amour sont le culte extérieur : Réforme des Protestans *a nui au culte intérieur en supprimant l'extérieur.*

Donc *il* faut *des* pasteurs : donc autorité suprême : donc société qui unisse.

Comparaison de ce troisième systême avec les deux autres : lequel est plus digne de l'être infiniment parfait.

II. Quatre états du genre humain.

1° Avant la loi : offrandes de fruits de la terre *et de* troupeaux. Prières et louanges : cantiques. Sacremens : circoncision, *et* peut-être *d'*autres.

2° Sous ancienne loi. Lois politiques : Dieu étoit roi : faute du peuple d'en vouloir un visible. — Lois cérémoniales qui figuroient *les* biens promis, et devoient cesser par accomplissement. Lois établies pour soutenir peuple foible et grossier, pour le séparer des peuples idolâtres. (Chrysost.)

Loi d'amour et de vertus : Tu aimeras, etc. Circoncision du cœur : *Non veni solvere, etc.*

3° Sous la loi nouvelle. Foi des mystères. Vertus commandées. — Eglise établie. Sacremens donnés.

4° Sans loi *dans l'autre vie*. Rien qu'amour, admiration, louange. Silence. Cœurs consommés en unité. Plus de soutien sensible.

QUATRIÈME DISSERTATION.

AUTORITÉ DE MOÏSE.

Preuves de l'autorité de Moïse.

1o Caractère de sa personne. *Il passe pour* fils de la fille de Pharaon : *adoptavit in locum filii. Il* tue Egyptien, et s'enfuit à quarante ans. Demeure berger au désert quarante ans, revient à quatre-vingts. Craint d'aller, refuse, n'obéit qu'avec crainte : *Quis sum ego ut vadam?.... Non credent mihi..... Non sum eloquens..... Mitte quem missurus es.... Iratus Dominus.....* — *Qui est misit me ad vos.*

2° *Sa* conduite. Lois parfaites pour *les* mœurs : comparer avec lois des Grecs, lois des Romains. Et pour religion : amour de Dieu et du prochain.

Manière d'écrire. — *Il* raconte infidélités monstrueuses de son peuple, défauts des patriarches, soulèvement de Marie punie par la lèpre, d'Aaron complice de sa sœur, *et* faisant *le* veau d'or par lâcheté : *Peccatum quod stultè commisimus.* (Num. XII. 11.) *Il raconte* sa propre infidélité *près du* rocher, sa punition, *son* exclusion de *la* Terre promise. *Il* raconte choses incroyables : serpent parle : péché originel : histoire d'Esaü et de Jacob. *Il* ordonne choses dures : exclusion des jeux, spectacles, dissolutions d'idolâtrie. Nul commerce avec *les* nations : cérémonies avec peine de mort. Reproches *faits aux Israélites :* grand déshonneur.

Enfans qu'il laisse sans distinction : sépulture qu'il cache pour éviter idolâtrie.

3° Narration qui exclut imposture.

Générations qu'il fait très-longues : Adam meurt vers *le* déluge : alors Noé six cents ans : déluge près d'Abraham : tradition du sabbat.

Miracles d'Egypte : Egypte *les* voit. Nature des fléaux : eau changée en sang : ténèbres d'un côté : insectes couvrent terre : premiers nés morts : combat d'enchanteurs : passage de mer Rouge.

Miracles du désert. Manne du ciel : tout goût : point à garder. Habits non usés. Rochers *devenus* fontaines. Terre s'entr'ouvre : Coré, Dathan, Abiron. Feu sur montagne, fumée, tonnerre, voix de Dieu. — Témoins : millions d'hommes jaloux, murmurans, incrédules : peuple blâmé, menacé de malédictions ; condamné à mort pour chaque transgression, gêné par *des* lois sévères, excité par *ses* voisins à la liberté : ennemis voisins.

Moïse laisse *un* livre dont *les* prédictions s'exécutent : Josué après lui arrête le soleil, *est* conquérant de la Terre promise, extermine peuples idolâtres.

Moïse promet *un* prophète qu'il faudra écouter : *Prophetam sicut me..... prophetam similem tui :* (Deut. XVIII,) c'est *le* Messie : Synagogue dure jusqu'à lui quinze cents ans : état des Juifs pendant ces siècles : vicissitudes selon les promesses *de Moïse*. Etat des Juifs quand Jésus-Christ vint : espérance de retour.

Résoudre les objections *tirées* d'Esdras qui a refait *les* livres, de grande ancienneté, d'exemples d'origines fabuleuses.

CINQUIÈME DISSERTATION.

AUTORITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

Preuves de l'autorité de Jésus-Christ.

I. Prophéties.

1° Prophéties sur lui :

Postérité de la femme écrasera *la* tête du serpent.

Prophète semblable à lui prédit par Moïse. (*Deut.* XVIII. 15, 18, 19. XXXIV. 10. *I Mach.* IV. 46. XIV. 41.)

Oracle de Jacob *donne* deux marques *de la venue* du Messie, attente des nations, sortie du sceptre.

Prédiction de Daniel : soixante-dix semaines : (*Dan.* IX. 23.) tous termes finis : plus de tribus distinctes.

Trois événemens : venue du Messie (Suétone) : réprobation du peuple juif : vocation des Gentils.

Omission de textes qu'on pourroit éluder. *Psal.* II. 44. *Isai.* VII, XLIII, XLIX, LIII, LV.

2° Prophéties de lui.

Prédiction de *la* ruine de Jérusalem : (*Matth.* XXIV. 14. *Luc.* XIX. 41.) seize cents ans de punition : captivité de Babylone.

Prédiction des souffrances de son Eglise, de lui-même.

Prédiction de *la* conversion du monde : *Et ego si exaltatus fuero, omnia traham ad me*, etc. (*Joan.*

XII. 32. *Matth.* XXVIII. *Marc.* XVI. *Luc.* XXIV. *Joan.* XIV. 12.)

II. Miracles. *Circonstances de ces miracles.*

1° Miracles visibles. Noces de Cana. — Morts ressuscités : fils de la veuve de Naïm : fille de Jaïre, *non est mortua puella, sed dormit :* Lazare après quatre jours devant *les* Juifs. — Allez dire à Jean, etc. — Paralytique dans la Piscine. — Aveugle-né, et autres.

2° Miracles contestés *de manière à en confirmer l'existence.* Peut-on guérir le jour du sabbat? Juifs veulent tuer Lazare ressuscité.

3° Miracles de son infirmité. Etoile à sa naissance. Ténèbres à sa passion. Tombeaux ouverts, hommes *saints* ressuscités. Résurrection de Jésus-Christ : quarante jours de conversation : plus de cinq cents témoins une fois.

4° Miracles continués en disciples, encore plus grands. Apôtres, entre autres saint Pierre : ombre salutaire : *in nomine Jesu, surge et ambula.* — *Sed in ostensione spiritûs et virtute.* — Hommes apostoliques : saint Irénée ressuscite un mort : Grégoire Thaumaturge, montagne transportée. — Renouvellement *de miracles* pour Barbares : saint Martin, saint Ambroise, saint Augustin, reliques de saint Etienne. — Saint Bernard à Sarlat.

5° Miracles avoués, par Julien l'Apostat : par Juifs, nom ineffable. — Quel miracle si nul miracle! monde idolâtre converti : dilemme de saint Augustin (1).

(1) *De Civ. Dei,* lib. I, cap. V : tom. VII.

III. Mœurs.

Vertus de vie commune : sobriété, festins, noces : chasteté, Samaritaine : amitié, larmes pour Lazare : trente ans de solitude et de dépendance.

Pauvreté : le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête : vil métier : pauvreté qui enrichit.

Chasteté : étonnement de le voir avec Samaritaine : nul prétexte de soupçon.

Patience au milieu de ses ennemis qui le tourmentent, *et de ses* disciples qui sont indignes de lui. Passion prévue et prédite : il y va tranquillement : *non sapis ea quæ Dei sunt*, etc. — Portrait du juste de Platon.

Compassion des pécheurs scandaleux. Femme adultère : *voir* saint Augustin *et* saint Jean Climaque. *Septuagies septies.* Saint Pierre, chef, après avoir renié.

Sévérité contre Pharisiens hypocrites.

Simplicité à dire les grandeurs célestes : différence entre fils *et* serviteurs étonnés.

IV. Doctrine.

Amour commencé dans ancienne loi, consommé en nouvelle.

Amour et mépris des hommes pour l'amour de Dieu.

Mépris de soi, qu'on n'aime qu'avec *le* prochain pour l'amour de Dieu.

Amour de Dieu unique : tout le reste moins que lui, *et* pour lui seul : *Abneget*, etc.

Spiritualise *la* loi et la perfectionne, rendant tout intérieur.

Montrez-moi quelque vertu non perfectionnée, soit des Gentils, soit des Juifs.

Pratique. Comparaison des sectes de philosophes avec chrétiens. Jalousie de Julien pour leurs vertus. Critique des païens : superstition écrite et absurde, Tacite : *Furiosa opinio, Lucifugas;* Minutius Félix. — Commencement de saint Augustin, *de verâ Religione.*

SIXIÈME DISSERTATION.

NÉCESSITÉ D'UNE ÉGLISE.

Préambule : Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise.

Dieu promet Jésus-Christ par Moïse *et les* prophètes. — Jésus-Christ conduit à Dieu. — Epouse et Epoux (*Jésus-Christ et l'Eglise*) ont un *seul* esprit, comme époux mortels une *seule* chair : *Magnum sacramentum.*

Définition de l'Eglise. Assemblée d'hommes appelés, visible selon les Ecritures. *Euntes docete..... baptizantes : dic Ecclesiæ..... si non audierit : sine ruga et macula : aut Ecclesiam Dei contemnitis.* — Visible ; assemblée. *Donc* se connoît, est connue. — Famille du Père céleste : un cœur, une ame, tout commun pour biens temporels. — Tout commun pour biens spirituels : sacremens, parole, foi des mystères, vertus à pratiquer, amour dont on doit vivre, vie commune : *tous ces biens sont un* héritage à perpétuer.

Combien nécessaire l'autorité de l'Eglise.—Preuves:

Première preuve tirée de la nature de l'Eglise. Eglise en idée : pouvoit être, comme celle du ciel, infaillible, impeccable, mue de Dieu seul ; n'auroit besoin de mériter, ne seroit dans le pélerinage : nulle Ecriture, nul pasteur, nulle subordination.

Eglise réelle, *est une* société d'hommes faillibles et

souvent errans, peccables et souvent pécheurs, qui ont besoin d'être sans cesse instruits et corrigés; hommes indociles et difficilement corrigés, hommes tentés d'orgueil, de volupté, etc. Exemple de police populaire : interprétations de lois *par* princes et magistrats. Combien *la* religion *est-elle* plus importante, plus difficile à pratiquer, plus facile à corrompre que *les* lois de police.

Eglise réelle *est* composée d'hommes savans et d'hommes ignorans. — Hommes savans : sectes de philosophes; sectes d'hérésiarques (saint Epiphane, saint Augustin) : combien depuis treize cents ans. Ecoles catholiques : *ubi scriba, ubi conquisitor,* etc. (*I. Cor.* I. 20.) *Evanuerunt.* (*Rom.* I. 21.) Besoin d'humilier, de réunir. — Hommes ignorans. Esprits courts qui ne peuvent ni suivre ni embrasser *un raisonnement.* Esprits occupés de leurs besoins. Esprits dépourvus d'éducation et de secours : catéchisme.

Importance de l'instruction pour les ignorans. Exemples en mal : Vaudois, Anabaptistes, Trembleurs, cardeur de laine, chirurgien. — Exemples en bien : saint Antoine et solitaires : évêques du concile de Nicée : Alexandre le Charbonnier : pauvre de Taulère : homme dont parle saint Augustin : Grégoire Lopez : *Nisi efficiamini,* etc. *Et revelasti ea parvulis,* etc. *Nos stulti propter Christum : non multi sapientes,* etc. Tertullien : Minutius Félix.

Seconde preuve. Eglise peut suffire sans Ecriture : Ecriture ne peut suffire sans Eglise.

1° Eglise peut suffire sans Ecriture. Jusqu'à Moïse, rien d'écrit. Job et autres *n'avoient* nulle Ecriture. Beaucoup de livres perdus. Livres postérieurs : on s'en

s'en passoit *avant leur publication.* Usage qui n'étoit que passager. Evangiles écrits tard, surtout saint Jean, comme par occasion, pour contradiction survenue. Chrétiens barbares, sans textes. (Iren. *adv. Hæres.* lib. III, cap. IV, n. 2.) *Solitarii sine codicibus vivunt.* (S. Aug. *de Doct. Christ.* lib. I, cap. XXXIX.)

2° Ecriture ne peut suffire sans Eglise, *à cause des difficultés qu'elle présente.*

Authenticité des livres canoniques. Eglise fait *le* canon: Eglise judaïque, Eglise chrétienne. *Comment* discerner *le* Cantique des Cantiques d'avec *les* lettres de saint Clément.

Diversité d'éditions: autographes perdus: exemple de saint Matthieu, hébreu: Bible de Césarée, saint Jérôme. Copies multipliées, où erreurs se glissent pendant tant de siècles.

Contrariétés de versions. Hébreu, grec, Vulgate. Chronologies: généalogies, faits, circonstances.

Variété de sens. Au commencement étoit le Verbe, etc.: le Verbe étoit Dieu: Verbe fait chair. Ariens, Demi-Ariens, Sabelliens, Nestoriens, Eutychiens. — Ceci est mon corps; Luther, Calvin, Zuingle, Catholiques. — De là vient que saint Pierre dit des lettres de saint Paul, *qu'elles sont difficiles à entendre.* (II. *Petr.* III, 16.)

Scandales de divers endroits. Mœurs des Patriarches: Cantique des Cantiques: livre entier de Judith.—*De là l'*usage des Juifs pour défendre *de lire,* si ce n'est en âge mûr, *le* commencement de *la* Genèse, *le* commencement et *la* fin d'Ezéchiel, *le* Cantique des Cantiques. *De là chez les* Chrétiens, silence

sur *les* sens mystérieux, économie pour instruction, défense de lire Ecriture sans règle.

III. *Avantages de l'autorité de l'Eglise.* Elle rompt le pain de l'Ecriture et le proportionne, épargne les discussions impossibles, réprime présomption pernicieuse : *Scientia inflat.*

Eglise *catholique* fait seulement par nécessité ce que *les* hérétiques font par révolte : articles de confession de foi, articles de discipline. Sans imitation de cette autorité, Protestans n'auroient pu faire séparation, *et* ne pourroient la continuer : *ils* sont protestans contre leur principe.

Dans l'Eglise catholique on n'a plus qu'à croire, qu'à obéir, qu'à s'humilier. Ignorance humble, science qui suffit.—On n'a qu'à croire aujourd'hui comme hier : l'Eglise même ne règle aujourd'hui que sur hier. —*On a pour règle* une seule Eglise répandue partout, qui a la succession non interrompue, qui n'a besoin de consulter que son usage d'hier, qui exerce notre foi et notre humilité, comme Jésus-Christ homme, comme Eucharistie ; qui ne souffre nulle séparation ni nouveauté sous prétexte de réforme ; qui n'excuse que ceux qui ne savent *pas la* séparation (S. Augustin.)

SEPTIÈME DISSERTATION.

SUR LA TOLÉRANCE.

Nota. Le but de Fénélon dans cette Dissertation est de montrer que l'Eglise catholique ne peut raisonnablement user envers les Protestans de la tolérance qu'ils réclament, et qui consiste à les regarder comme membres de la véritable Eglise, malgré les erreurs qu'ils professent. Nous nous bornons dans cette Dissertation, comme dans plusieurs de celles qui précèdent et qui suivent, à indiquer un grand nombre de textes que Fénélon a transcrits en entier sur son manuscrit.

1° Autorité n'est donnée en vain à l'Eglise.

Et ego dico tibi : Tu es Petrus. (Matt. xvi. 18.) —*Euntes docete.* (Matt. xxviii. 19.) — *Et ipse dedit quosdam apostolos*, etc. (Ephes. iv. 2.) *Ecclesia columna et firmamentum veritatis.* (I Tim. iii. 15.) *Vir est caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ*, (Ephes. v. 23.) etc. etc.

2° Il *doit y avoir dans l'Eglise* unité de foi. *Idipsum sentientes*, etc. (Rom. xii, 16. xv. 5.—I Cor. i. 10.— II Cor. x. 5.—Philipp. ii. 17. iii. 15.)

3° Impossibilité d'éviter *la* séduction, *si l'on ne retranche les hérétiques du sein de l'Eglise. Quorum sermo ut cancer serpit.* II Tim. ii. 16. I Cor. v. 9. — *Attende tibi et doctrinæ*, etc. *Quod si non audierit eos, dic Ecclesiæ. Si quis aliter docet*, etc. Apoc. ii. 12 et 18. — Exemples : Ariens, Mani-

chéens secrets, Bérenger, Protestans, Servet, Val. Gentil.

4° Impossibilité d'éviter *les* disputes. *Les* novateurs *sont* présomptueux, persuadés qu'ils doivent en conscience *répandre leurs dogmes :* aigreur contre adversaires : zèle pour amis, parens, etc. — Catholiques ignorans, scandalisés, ombrageux, soutiennent *qu'ils ont la* possession *de l'ancienne doctrine.* Cherchez *dans les* histoires, *vous y trouverez des disputes* sur *de* moindres difficultés. — Exemples : Ariens, Iconoclastes, Vicleffites, Bohémiens, Protestans, Anabaptistes, Remontrans, Puritains, Enthousiastes, Franciscains sur *la* propriété de *leur* pain.

5° Impossibilité de conserver *l'*unité d'Eglise. Distinction de points fondamentaux et non fondamentaux. — Indocilité d'abord intérieure, puis extérieure. — Hypocrisie secrète incurable : on s'accoutume à tout : Eglise ne sert qu'à tromper. — Pratique du Nord : toute erreur permise : Ecriture jouet : Ecriture enfin abandonnée (*) : comparaison de déiste avec catholique, moins que de chrétien et mahométan.

6° *Autorité de l'Eglise.* Règle *d'unité donnée* par l'Ecriture. Synagogue : *Si difficile et ambiguum.* Deut. XVII. 8, etc. Eglise chrétienne. Matth. XVIII. 17. — I Tim. IV. 6. VI. 3, 20. — I Tim. I. 13. II. 25. IV. 3. — Tit. I. 9, 11. III. 10. — II Joan. X. 11.

(*) Ne peut-on pas regarder ces paroles de Fénélon comme une prédiction frappante du discrédit absolu dans lequel est tombée de nos jours l'Ecriture sainte parmi les Protestans, qui la regardoient dans l'origine comme la seule règle de leur croyance? (*Edit. de Vers.*)

Règle donnée par les Pères. Saint Irénée, *adv. Hær.* lib. I, cap. III ; lib. III, cap. II. Saint Polycarpe contra Marcion : *Cognoscimus nos primogenitum diaboli.* (Saint Hier. *de script. Eccles.*) Tertullien : *Si hæc ita se habent*, etc. de Præscr. cap. XXXVII. Saint Cyprien ; erreur de rebaptiser. Saint Léon et saint Gélase, Manichéens. Saint Augustin ; de verb. Evang. Serm. CXXXI, n. 10 : t. V. Op. imperf. cont. Jul. lib. I, n. 10, tom. X.

HUITIÈME DISSERTATION.

MOYEN DE CROIRE PROPORTIONNÉ A TOUS LES HOMMES, POUR TOUTE VÉRITÉ NÉCESSAIRE AU SALUT.

Nota. L'importante question qui fait la matière de cette VIII[e] Dissertation est aussi l'objet de la V[e] et de la VI[e] *lettre* de Fénélon *sur la Religion.* Aussi est-il aisé de remarquer que ces trois pièces s'expliquent et se soutiennent mutuellement.

I. Etat de la question. *Trois vérités principales, dont la connoissance est nécessaire au salut:* Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise.

1° Dieu : *comment donner aux simples* idée d'être infiniment parfait?

2° Jésus-Christ: *difficulté de prouver aux simples sa mission divine par* prophéties *et* miracles.— *Par rapport aux* prophéties, éditions, versions: faits d'histoire, d'accomplissement. — *Par rapport aux* miracles, faits d'histoire, prestiges.

3° Eglise : ancienneté, histoire : étendue relative: diverses sociétés, Arienne ancienne, Grecque de tout temps, Protestante.

II. *Je fais* supposition d'homme sensé, appliqué, secouru de la grâce.

1° D'homme sensé. *Je ne m'occupe pas des moriones* (*insensés*): *ils sont* comme enfans morts sans

baptême ; *ni des* douteux, *c'est-à-dire dont la raison est douteuse :* Dieu voit ce qu'il y a mis ; nous ne le voyons pas. *Je suppose un homme* grossier *mais sensé* : comparaison d'intérêt, de passion, *pour montrer qu'un tel homme est capable d'application :* peintre d'Anvers.

2° D'homme appliqué. *Il y a une* négligence qui fait infidélité purement négative, *et dont saint Augustin parle ainsi* : « Non enim quòd naturaliter » nescit, et naturaliter non potest, hoc animæ de- » putatur in reatum ; sed quòd scire non studuit, et » quòd dignam facilitati comparandæ ad rectè fa- » ciendum operam non dedit (1). » Exemple de *négligence qui fait* qu'on ne se soucie pas d'apprendre, *et qu'on* craint de savoir : *Noluit intelligere, ut bene ageret*, etc.

Comparaison de simple fidèle avec paysan *si appliqué* sur métier difficile, *comme* navigation, agriculture ; sur négoce ; sur passion *qui lui fait le* visage long, *inquiet ;* sur curiosité du villageois : exemple d'enfant qui apprend à parler, qui apprend à lire, etc.

De là combien coupable la négligence sur la religion ! Importance du sujet : éternité bienheureuse : on devroit demander partout : offrez dix mille écus *à certaines conditions :* quels efforts pour n'être trompé, pour tromper autrui, pour raffiner sur art ! supposition d'homme qui se trouveroit en île déserte : c'est notre cas : quelle surprise ! quelle recherche !

(1) *De lib. Arbit.* lib. III, cap. XXII, n. 64 : tom. I.

3° D'homme secouru de grâce, pour écarter *les* distractions, *et* dégager *la* raison ; pour exciter désir, docilité, patience ; pour augmenter *la* lumière. — Grâce jointe à nature, *combien puissante !* Combien d'hommes que le travail perfectionne, *que* l'affection pousse si loin ! Dieu, quand il sanctifie, redresse, étend l'esprit. — On ne mérite que quand on aime. — Perle évangélique : *et vendidit omnia quæ habuit, et emit eam.* (Matt. XIII. 46.)

III. *Il a une* lumière universelle *donnée à tous les hommes pour les conduire au salut. Prouvé*

1° *Par* l'Ecriture. *Sapientia foris prædicat.* Prov. I. 20. — *Optavi et datus est*, etc. — Sap. VII. 7. — Rom. I. 18. II. 13, 14, 15. — Joan. XV. 22, 24. IX. 41.

2° Par les Pères. Tertullien, *de Test. Animæ.*

Saint Augustin : *de lib. Arb.* lib. II, cap. XIV, n. 37, lib. III, cap. XV, n. 42 : cap. XIX, n. 53 : cap. XX, n. 55, 56 : cap. XXII, n. 65 : tom. I. — *De Spir. et litt.* cap. XXXIII. — *De Gr. et* lib. *Arb.* cap. V, n. 9 ; cap. XVIII. n. 37. — *De Gest. Pelag.* cap. I, n. I : tom. X. — *Ad Simpl.* lib. II : tom. VI.

Saint Thomas. *Contra Gent.* lib. III, cap. CLIX. — *Quæst. disput. de veritate. Quæst.* XV, *de ratione sup. et inf.* art. XI. — *Ad Rom.* cap. X, lect. III. — *In Dist.* XIV, lib. III, q. II, art. I.

IV. *Quels sont les moyens donnés aux simples pour connoître les vérités nécessaires au salut.*

1° Dieu. Coup d'œil sans examen sur l'art de la nature : exemples, de montre en île déserte, de maison,

de livre. Bon sens et attention d'un paysan qui dit dans une île déserte : Cette montre marque un ouvrier, cette maison des maçons, ce jardin un jardinier.

—Il n'y a que le Dieu des Chrétiens ; le Dieu des Juifs n'est digne qu'autant qu'il est expliqué par le christianisme.

2° Jésus-Christ. Judaïsme *est* christianisme commencé : christianisme *est* judaïsme développé et perfectionné ; étendu à tous les peuples ; séparé de formalités *locales*. Médiateur pour mettre amour au lieu de crainte, vertus au lieu d'œuvres légales, vérités au lieu de figures, cœur au lieu de victimes.

—Il n'y a que dans le christianisme, mépris du présent, amour de Dieu plus que de soi, de soi uniquement pour lui, de soi par seul amour de Dieu, abnégation de soi : *abneget ;* mépris et défiance de soi. « Non amabit in homine nisi Deum...... Nihil » in me relinquam mihi, nec quo respiciam ad me » ipsum....... Melior est autem, cùm obliviscitur » sui præ charitate incommutabilis boni.... ibi Sipsi » vilescat præ charitate Dei. »

Bon sens d'un paysan qui dit en lui-même : Il n'y a que mon père qui soit fait ainsi : c'est donc lui. De même, il n'y a que le vrai Dieu qui ait créé tout, qui soit infiniment bon, qui ne souffre aucun mal ; donc c'est celui des Chrétiens. — Il n'y a d'honneur à rendre à mon père qu'en l'aimant, qu'en lui obéissant, qu'en lui ressemblant. De même, point de culte de Dieu que par amour, obéissance, ressemblance ; *amour de Dieu* plus que de moi, de moi pour lui, de moi en lui.

3° Eglise. Autorité suprême n'est qu'en elle : rien de proportionné aux simples partout ailleurs. *Confiteor tibi, Pater*, etc. (Matt. XI. 25.) Différence d'Evangile et de philosophie. Pauvres d'esprit.

Perpétuité n'est que là : aujourd'hui comme hier.

Succession *n'est que là :* demandez aux sectes : *elles* sont comme Juifs *schismatiques*. — Grecs : il faut venir à différence : elle ne consiste que dans désunion nouvelle, faite par indocilité.

Nous ne cherchons point : avons trouvé tout. — Ou religion impossible, ou résidant là seulement. — Ignorance qui suffit : onction qui enseigne tout. — Acte de la plus profonde humilité chez Catholiques, de la plus indocile présomption chez hérétiques.

Bon sens d'un paysan qui dit : De trente habits, *il n'y en a* qu'un proportionné à ma taille ; donc c'est le seul que je dois prendre. De cent métiers, il n'y en a qu'un que j'aie la force d'exercer ; donc, etc. De cinquante censes, il n'y en a qu'une que je puisse labourer, etc. Donc, etc. De cent fardeaux, etc. Donc, etc. —De même de toutes les sociétés, il n'y en a qu'une proportionnée à mon ignorance et impuissance. Toutes les autres disent ce que je sens m'être impossible : *Scrutanimi Scripturas*. Celle-ci seule dit : Ne cherchez, ne décidez point : croyez ma décison. Voilà ce qu'il me faut : 1° je n'ai besoin que de mon ignorance : 2° elle m'humilie et me soutient tout ensemble : 3° elle me rend infaillible.

Exemples de choses que les simples apprennent par autorité ou par raisonnemens insensibles. Exemple d'enfant qui apprend à parler, à lire, qui apprend à *distinguer les* noms des hommes, *les*

visages, *le* son de voix, *les* démarches. — Exemple d'homme qui ne pourroit dire pourquoi tel est honnête homme, et tel trompeur; pourquoi il fera beau, pourquoi deux et deux font quatre, pourquoi il voit bâton rompu en eau. — Exemple d'enfant qui sent le mal de mentir, de désobéir.

~~~~~~~~
~~~~~~~~

NEUVIÈME DISSERTATION.

MYSTÈRES RÉVÉLÉS PAR JÉSUS-CHRIST, DÉFENDUS CONTRE LES SOCINIENS.

Préambule. Comparaison de la certitude des choses établies, avec *l'*incompréhensibilité des mystères : prophéties et miracles de Moïse, des prophètes, de Jésus-Christ, des apôtres, etc.

I. *Sur les trois principaux mystères.*

1° Trinité. *La source des difficultés est l'*idée obscure de *la* personne. Dieu n'a donné idée claire de tout : ce seroit *nous donner* raison infinie. Exemple : point d'idée d'une substance purement possible : idée obscure de corps par rapport au vide. — Exemple de deux natures *en l'homme* avec unité de personnes : trois personnes *en Dieu* font une nature, comme deux natures *en l'homme font* une personne. — Nature infinie, dont le propre est l'incompréhensibilité. — Vestiges de Trinité : ame, entendement, volonté.

2° Incarnation. *Exposition du mystère.* Expressions *de l'Ecriture sur la divinité de Jésus-Christ et sur le* culte de latrie *qui lui est dû* (*). Divinité ne

(*) Fénélon cite à ce sujet dans un plan séparé un grand nombre de textes de l'Ecriture sainte que nous croyons inutile d'indiquer, parce qu'ils ne se trouvent pas dans la Dissertation principale, et qu'on les trouve dans tous les théologiens qui ont traité du mystère de l'Incarnation. (*Edit. de Vers.*)

perd rien *dans l'Incarnation :* rayon dans la boue : Dieu agissant dans l'homme corrompu.

Nulle indécence, rien que d'admirable dans l'Incarnation : amour infini : Dieu visible que les hommes demandoient. (S. Augustin.) Exemple en tout, pour vivre, converser, souffrir, mourir. (Clém. Alex.)

Union des deux natures, comme de corps et d'ame.

3° Péché originel. Béatitude surnaturelle, pure grâce : nul droit de la nature raisonnable. (S. August. *de Gr. et lib. Arb.*) — *Elle a seulement* aptitude à être élevée par grâce. (S. Thomas.)

Homme vraiment coupable par seul péché originel : péché *originel, vitium,* indignité, punition, dégradation de noblesse.

Effet sensible de ce péché : volupté déréglée du corps : encore plus énorme dans l'esprit : orgueil honteux de l'esprit : *alienati,* etc.

Etat des enfans mourans sans baptême : peine très-douce. Saint Augustin, *contra Julian.* lib. v, cap. xi, n. 44 : tom. x. — Saint Thom. *Quæst. disput. de malo.* quæst. v, *de pœna pecc. origin.* art. 1, 2, 3. — *In dist.* xxxiii, a. 11.

II. *Réponses générales aux difficultés contre les mystères.*

Raison de Dieu au-dessus de la nôtre. — Choses incompréhensibles à l'impie : ordre de l'univers sans *cause* intelligente : matière qui s'organise, matière qui commence à penser : être imparfait *existant* par soi : être unique avec modification de Spinosa : liberté de *la* matière selon Lucrèce.

Philosophie forcée à *croire* l'incompréhensible. Continu divisible à l'infini, ou composé de *parties* indivisibles. — Monde avec du vide, ou sans vide avec mouvement. — Flux et reflux. — Origine des vents. — Vertu de l'aimant. — Vérité des corps qu'on ne peut démontrer, dont on ne peut douter.

Autorité *suffit* pour *croire* des choses incompréhensibles. Vérités de géométrie. — Vérité de microscope. — Vérité des antipodes : pieds contre pieds : trou jusqu'au centre : rochers qui monteroient sans poids de l'air. — Caractère d'infini est de surpasser intelligence finie.

Liaison de certitude avec incompréhensibilité : comparaison de clarté *avec* incompréhensibilité : comparaison d'aiguille avec paille au bout.

Mystères, signe vérité *de la religion* : imposteur n'en enseignera jamais : *l'*Eglise *catholique* rabat orgueil, *les* sectes le flattent.

DIXIÈME DISSERTATION.

PRÉSENCE RÉELLE.

I. Preuves de l'Ecriture.

1° Promesse. *Patres vestri manducaverunt manna*, etc. Manne seroit plus que l'Eucharistie sans réalité.

Panis quem ego dabo, caro mea est, pro mundi vita : promesse évidente.

Scandale des Juifs : *Quomodo potest hic?* etc. *Amen, amen*, etc. Loin de lever scandale, il jure, etc.

Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus : verè, réalité. Il parle d'action réelle de boire et de manger.

Sciens quia murmurarent discipuli ejus (*Durus est hic sermo*, etc.) *dixit eis : Hoc vos scandalizat.* Il ne lève scandale, montre divinité.

Objection : *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*, etc. *Trois* explications. Comparaison sur Trinité ou Incarnation : *Spiritus est qui vivificat.* — Ne croyez pas manducation grossière. (S. August.) — Croyez paroles de vie. (S. Chrysost.)

Protestans avouent réalité de Jésus-Christ: Aliment. Joignez-y réalité de manducation : *Verè est cibus... verè est potus*, etc. — καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐςὶν, ὑπὲρ της τοῦ κόσμου ζωῆς. Deux dons, à l'Eucharistie, à la croix.

Protestans veulent manducation et potation : deux espèces : saint Augustin sur Eucharistie pour enfans.

2° Institution. *Hoc est corpus meum..... hic est sanguis meus.* Matth. XXVI. 26, 28. Marc. XIV. 22, 24. Luc. XXII. 19, 20. Saint Jean ne dit rien : il avoit assez dit en rapportant *la* promesse : rapport manifeste.

Il (*Jésus-Christ*) ne prépare rien : il décide malgré scandale non levé : il ne laisse rien à expliquer, car il va mourir.

Comparaison de quatre sens *des paroles* de l'institution. Ce pain contient mon corps : Luther. — Ce pain est la figure de mon corps : Zuingle. — Ce pain donne substance absente : Calvin. — Ceci, qui étoit pain, est mon corps : Catholiques. — Règle de saint Augustin pour sens littéral qui ne renverse *pas les* mœurs ; (*de Doct. Christ.*) autrement on réduiroit à un sens figuré tous les mystères : Sociniens. — En ce cas, Eglise de tous les siècles idolâtre de Jésus-Christ.

Objections. Faites ceci en mémoire de moi. — *Réponse. Mortem Domini annuntiabitis donec veniat.* Comparaison de tombeau de père.

Objections à résoudre. Hic est calix novum testamentum in sanguine meo. — Vous aurez toujours pauvres parmi vous, mais vous ne m'aurez pas toujours.

Non bibam amodo de hoc genimine vitis, etc. Réponse : saint Luc, *diligenter et ex ordine tibi scribere :* avant l'institution dit ceci de Pâque légale : *Non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat. Et accepto pane*, etc.

Autre objection. Il faut que le ciel le contienne jusqu'au rétablissement de toutes choses.

3° Histoire par saint Paul. *Accepi a Domino quod et*

et tradidi vobis, etc. I Cor. XI. *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indignè, reus erit corporis*, etc. Comparaison d'eau bénite ou d'eau de baptême.

Objection : il nomme pain et calice. — Réponse : nous le faisons comme lui : on désigne par signe sensible : il veut qu'on discerne, *dijudicans*.

II. *Preuves de tradition.* Expressions des Pères.

1° Extravagantes et scandaleuses, s'il n'y a que figure : Irénée, Justin, Cyrille de Jérusalem, Chrysostôme.

2° Naturelles, si réalité. Eucharistie *est* tout ensemble réalité *et* figure. — Allégories de saint Augustin sur *les* fruits du mystère : interprétation continuelle de ce Père sur tout texte : *Nesciunt catechumeni quod accipiunt christiani.* (In Joan. Tract. XI.) Economie sur mystère : textes. — Différence entre sermons devant catéchumènes et même païens, et catéchèses pour *infantes, illuminati.*

Etat *de l'Église* depuis Paschase jusqu'à Bérenger. Lanfranc : *Contra vos orbem sentire cognovistis.*

Impossibilité du changement : dogme populaire et de pratique pour adoration. Contradiction dans erreur naissante : exemples.

Croyance des sociétés séparées avant Paschase : Ariens, Nestoriens, Grecs schismatiques.

Aveu des confessions de foi *des Protestans : selon eux, nous* recevons *la* substance *de Jésus-Christ : l'Eucharistie est un* mystère qui par sa hauteur surpasse *l'intelligence humaine*, etc. *expressions ridicules sans la réalité.*

ONZIÈME DISSERTATION.

RETRANCHEMENT DE LA COUPE.

Ce n'est retranchement *absolu.*—Prêtres en chaque messe. Laïques. Hérétiques d'Autriche. — Usage *de la coupe* peut être renouvelé. Ancienne Eglise varioit à cet égard : petits enfans, vin. (S. Cyprien.) Adultes, corbeilles, etc. : assemblées, choix.

La communion sous les deux espèces n'est pas essentielle : *prouvé* 1° *par les paroles de l'*institution. Matth. xxvi. 16, 27. Marc. xiv. 22, 23. Luc. xxii. 19, 19, 20.

Différence du pain divisé, du vin non divisé.— Wolfangus Musculus, (*commentateur protestant qui écrivoit dans les premiers temps de la Réforme.*)

Preuve de précepte pour ministres, non pour laïques.

2° *Par la* promesse. Jésus-Christ ne promet que pain de vie, pain descendu du ciel, pain plus que manne : *Joan.* vi. 31, 53. Point vin ni liqueur pour boire.

Objection. Nisi manducaveritis, etc. ℣. 54, etc.

Réponse. *Les* Protestans ne croient que c'est *l'*Eucharistie *dont il est question dans ce passage.* Quelques Catholiques en ont douté sans sujet. Foiblesse de l'argument *ad hominem* des Protestans : ils doivent croire que nous concluons mal, non que nous violons *un* précepte.

3° *Par la* pratique des apôtres. *Act.* ii. 42, 46. xx. 7.

4° Discipline de saint Paul. *I Cor.* XI. 24, 25, 26, 27. *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit*, etc. Comparaison : quiconque frappera son père ou sa mère, sera un an en prison.

Chair et sang inséparables : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.*

Selon absence réelle, de deux figures une est retranchée.

Selon présence réelle, Jésus-Christ tout entier sous chaque espèce : preuve de croyance de réalité chez les anciens. Figure conservée dans prêtre *et* sacrifice.

Conclusion de Luther.

Réponse générale aux difficultés tirées de l'Ecriture. La lettre *de l'Ecriture* sur l'institution des sacremens *doit être expliquée par la pratique de l'Eglise.*

Baptême. Instruction *nécessaire avant le baptême, si l'on prend l'Ecriture à la lettre.* Marc. XVI. 16. Matth. XXVIII. 19.

— Plongement. Βαπτιζειν : allez, plongez, etc. figure de sépulture de Jésus-Christ. *Rom.* VI. 3. — *Marc.* I. 10.—*Joan.* III. 23. Immersion observée jusqu'aux derniers siècles. — *Si l'immersion nécessaire, il* n'y a plus *de* chrétiens sur la terre. — Calvin contre Anabaptistes. (Opuscules.)

Pénitence. — Ordre. — Eucharistie : est-ce à tous *les* fidèles qu'il est dit : *Accipite, comedite, hoc facite in meam commemorationem?* Est-ce aux seuls ministres ?

Donc nécessité d'expliquer *l'*institution des sacremens par la tradition.

Tradition. Saint Justin : Diacre aux absens.—Tertullien, *ad Uxorem*. — Saint Cyprien, *de Lapsis*. — Saint Basile, épître sur communion dom. — Eusèbe : Denys d'Alex. Sérapion.— L'emportoient à pleines corbeilles. — Vierge qui n'avoit que natte, coffre et encensoir. — Saint Gélase, saint Léon.

Conclusion. Nul texte décisif à la lettre pour communion sous deux espèces. — Texte formel pour communion sous une seule : *manducaverit panem hunc, vel biberit*, etc. — Tradition évidente de tous les siècles. — Quoi ! plus de chrétiens depuis apôtres : temps de persécution ; où prophéties s'accomplissoient.

Dico ergo per gratiam quæ data est mihi, omnibus qui sunt inter vos, non plus sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Rom. XII, 3.

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE
DU TOME TROISIÈME.

RÉFUTATION DU SYSTÊME DU P. MALEBRANCHE SUR LA NATURE ET LA GRACE.

LETTRES AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,

SUR LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION.

LETTRE A M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS,

SUR LA LECTURE DE L'ÉCRITURE SAINTE

EN LANGUE VULGAIRE.

OPUSCULES THÉOLOGIQUES.

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.

